Revue

de

l'Université d'Ottawa

Ottawa. University.

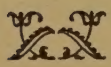
Revue

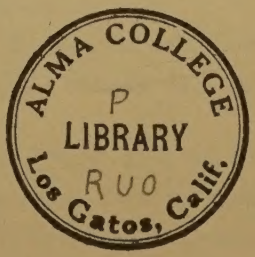
de

l'Université d'Ottawa

1959

vingt-neuvième année





L'Université d'Ottawa
Canada

52180

v. 29
1959

Jean XXIII

Le sentiment unanime de tristesse qui saisit le monde catholique le 9 octobre dernier, à la suite de la perte immense soufferte par la disparition du grand pape Pie XII, se transforme en une expression de joie et d'espoir aussi universelle, dix-neuf jours plus tard, lorsque la radio annonça qu'après trois jours, les cardinaux avaient fixé leur choix sur le patriarche de Venise, Son Éminence le cardinal Angelo Giuseppe Roncalli, comme deux cent soixante-deuxième pape.

La presse canadienne, et par là nous entendons aussi bien la radio et la télévision que les journaux, après avoir rendu un hommage unanime, et d'une dignité qui lui fait honneur, à la mémoire de Pie XII, accueillit avec une égale sympathie la nomination de Jean XXIII. Cette attitude de la presse de toutes croyances et de toutes couleurs politiques montre bien le prestige extraordinaire que les derniers papes, Pie XI et Pie XII surtout, ont su donner à l'Église.

Les catholiques canadiens sans exception remercient le Ciel d'avoir, encore une fois, préposé à la direction de l'Église un chef aux qualités exceptionnelles.

Jean XXIII est l'élu du Saint-Esprit et, sous l'influence de ce même Esprit, il saura à la fois respecter les traditions séculaires de la sainte Église romaine et donner au monde catholique et à l'univers entier les directives réclamées par notre temps. De la sorte, l'Église de Rome continuera sa mission de sanctification, de justice et de paix.

Si le souverain pontife agit sous le souffle du Saint-Esprit, Celui-ci utilise les qualités naturelles de l'humain appelé à remplir la fonction du Vicaire du Christ.

Comme ses prédécesseurs immédiats, Jean XXIII sera un grand pape. Ses talents naturels, ses connaissances acquises dans les sciences historiques et dans le commerce des hommes, sa piété profonde, sa simplicité et sa détermination font de lui un chef de première ligne.

Ses missions diplomatiques en Bulgarie, en Grèce, en Turquie et en France lui ont donné une vue profonde et une large compréhension des problèmes mondiaux. Ses travaux à la Sacrée Congrégation de la

Propagande l'ont mis en contact avec les besoins de l'Église en marche dans les territoires de missions. Son action pastorale comme patriarche de Venise a complété, pour ainsi dire, la préparation du futur pape.

Érudit, homme simple, prêtre, évêque et cardinal vénéré et affectionné, diplomate adroit, travailleur acharné, Jean XXIII monte sur le trône de Pierre parfaitement outillé pour accomplir l'œuvre divine et humaine que Dieu lui confie.

Aussi, moins d'un jour après son élection, le nouveau pontife a-t-il voulu s'adresser au demi-milliard de catholiques, ainsi qu'à toute la famille humaine, dans un premier radio-message que l'on peut, à juste titre, considérer comme le programme de son pontificat.

Suivant en cela Pie XII, qui s'est acquis le titre de « Pape de la Paix », Jean XXIII a lancé un appel pathétique aux chefs des nations pour les exhorter à abandonner les « armes monstrueuses » de notre siècle et à les convertir en instruments de progrès pour l'humanité. L'Église continuera donc, par lui, sa mission de paix.

Le pape revendique les droits de l'individu, par où il entend défendre la dignité de la personne humaine.

Le pape insiste sur la liberté de religion pour tous les fidèles et souhaite l'union de tous les chrétiens. Par là, Jean XXIII travaille à l'épanouissement de la grande famille catholique et à ramener les dissidents dans la maison du père de famille. Son désir, enfin, est de faire lever le rideau de fer, brutalement baissé sur des millions de ses enfants, et de restaurer la Robe sans couture du Christ.

Le premier geste de Jean XXIII en faveur du Canada manifeste sa tendre sollicitude envers les affligés. Le don généreux de $5,000 pour venir en aide aux familles éprouvées de Springhill en Nouvelle-Écosse, en plus d'être extrêmement touchant, témoigne de son affection pour notre peuple.

Homme de lettres, homme de prière, homme de gouvernement, Jean XXIII sera pour le monde entier le guide éclairé et sage. Il continuera ainsi la mission éternelle de l'Église, en illuminant et dirigeant les consciences, en rappelant aux individus et aux peuples leurs devoirs envers leurs concitoyens, mais surtout en les orientant vers la Cité de Dieu.

La Direction.

Pie XII,
éducateur de la pensée scientifique contemporaine

Le pontificat de Pie XII fut grand à bien des points de vue. Si l'Église, depuis sa naissance, doit porter un incessant témoignage de sa mission divine et signifier au monde la présence du Sauveur, rarement lui a-t-il été demandé de le faire d'une manière aussi urgente qu'au cours de ces vingt dernières années. Pour la guider durant cette période troublée, Dieu lui avait donné un grand pasteur, un homme d'une sainteté authentique, d'une intelligence sereine, d'un profond amour des hommes, d'un sens aigu du surnaturel et de l'humain, un vicaire qui laissait transparaître la figure pacifiante du Christ Jésus.

Il est peu de régions de la vie humaine que Pie XII, par sa parole et ses écrits, n'ait évangélisées. Il en est une, cependant, qu'il nous semble juste de mettre en lumière, car le soin qu'il lui a réservé explique le respect que le grand pontife disparu s'est attiré dans les milieux universitaires. Pie XII s'est fait l'éducateur de la pensée scientifique contemporaine. Il a entrepris d'informer cette activité si importante, de la lumière de l'Évangile. Non pas que l'attitude de l'Église envers les sciences, sous son pontificat, se soit transformée; non pas que ses prédécesseurs les eussent négligées. L'Église a toujours fourni, sur ce point, un exemple trop peu remarqué de sa largeur d'esprit. Chargée depuis vingt siècles d'éduquer les hommes à la vie morale et religieuse, elle ne s'est jamais désintéressée de leurs préoccupations culturelles. L'Église n'a jamais regardé le progrès de la science comme une diablerie. Mais il semble légitime de penser que l'attitude des savants envers Rome n'est plus la même après le pontificat de Pie XII : il a si bien prouvé son intérêt pour leur activité, son respect pour leur rôle dans le monde, son large optimisme devant le bien dont leur travail pouvait assurer l'humanité, qu'il a réussi à gagner leur audience, à créer ce climat de confiance indispensable à toute éducation authentique.

L'intérêt que Pie XII portait au travail des savants n'avait de mesure que son amour sans mesure des hommes [1]. Moins de deux ans après son élection [2], il fit pour ceux qui cultivent les sciences physiques et naturelles, ce que Léon XIII avait fait pour ceux qui s'adonnent aux études théologiques et philosophiques :

> Notre très sage Prédécesseur [...] Léon XIII, a proclamé et établi saint Thomas d'Aquin [...] comme patron céleste de toutes les écoles catholiques; en même temps, il l'a désigné spécialement comme protecteur, guide et maître des études philosophiques et théologiques. Quant à nous, vivement désireux de ne pas laisser sans protection céleste ceux qui, par devoir professionnel, au prix de recherches laborieuses, s'occupent de scruter les secrets de la nature, nous avons donné tout récemment [...] Albert le Grand, docteur éminent aussi bien par la sainteté que par la science, comme patron à ceux qui étudient les sciences physiques [3].

Et durant son pontificat, il a accueilli plus d'une centaine de groupes de savants [4] qui, à l'occasion d'un congrès, tenaient à se rendre au Vatican pour recevoir de la part du Père un mot d'encouragement, un peu de lumière sur les problèmes difficiles que leurs recherches leur faisaient rencontrer. A ces spécialistes des sciences de la nature, ses paroles reflétaient toujours l'âme d'un Père qui, passionné de Dieu et des hommes, impatient de voir la rédemption du Christ libérer la création entière du désordre amené par le péché, était attentif au moindre calcul d'un savant, attendant un grand bienfait pour tous les fils de Dieu.

C'est avec un optimisme magnanime que Pie XII encourageait le progrès de la science. En un temps où la machine faisait tant de ravages, après l'expérience de deux guerres que le progrès scientifique avait rendues plus cruelles, n'aurait-il pas eu lieu d'attendre de la part du Saint-Père, des paroles amères, la dénonciation de cet avancement ? Mais il avait trop le sens de Dieu, trop le sens aigu de la valeur des réalités terrestres, surtout de la valeur d'une activité qui, à sa source, est

[1] « Our interest in your work and your success is measured by Our unbounded affection for all men » (allocution du 4 juin 1957, aux membres de l'International College of Surgeons, dans *Discorsi e Radiomessagi di Sua Santità Pio XII*, vol. 19, p. 249).

[2] Le 16 décembre 1941, dans *Acta Apostolicæ Sedis*, 34 (1942), p. 89-91.

[3] Lettre au R.P. Martin-Stanislas Gillet, o.p., 7 mars 1942, dans *Actes de Sa Sainteté Pie XII*, Paris, Bonne Presse, vol. 4, p. 52.

[4] Nous avons relevé 104 allocutions adressées à des sociétés savantes, dont plus d'une soixantaine durant les six dernières années de son pontificat. La dernière est du 4 octobre 1958, soit deux jours avant l'attaque qui a terrassé le Saint-Père, aux membres du Xe Congrès de la Société italienne de Chirurgie plastique.

spirituelle, pour prétendre que ce soit la science qu'il faille maudire. Nul plus que lui n'a été conscient et n'a souffert dans son cœur du mal que peuvent susciter les instruments inventés par la science. « La science dans les mains des hommes peut se changer en une arme à deux tranchants qui guérit et qui tue [5]. » Mais il avait foi en la victoire de l'Esprit et comprenait que sa mission était plutôt d'éduquer, de vivifier l'effort scientifique, en le ramenant à sa visée originelle.

> Par deux fois, en moins d'un demi-siècle [dit-il à un groupe d'universitaires français] [6], l'hymne orgueilleux montant à la gloire d'un progrès matériel qui devait faire régner ici-bas la félicité universelle, s'est arrêté soudain pour s'achever dans un sanglot déchirant devant une vision d'horreur ! La double expérience doit suffire. C'est l'esprit qui doit sauver le monde d'une troisième. A vous les représentants de l'esprit, à vous de travailler, par votre enseignement, par votre profession, à rapprocher les uns des autres les hommes et les peuples dans la lumière de l'unique vérité, à rétablir la famille humaine dans la paix par le retour des frères au commun Père du ciel.

Et, aux membres du XVIIe congrès de la Société italienne d'Anatomie, ces paroles qui expriment bien son attitude :

> L'une des tentations les plus redoutables de l'effort scientifique contemporain est sans doute celle d'ériger une citadelle orgueilleuse, une moderne tour de Babel, comme un défi de l'intelligence humaine à la souveraineté du Créateur. Mais, vous, messieurs, qui avez le privilège de consacrer vos travaux à l'étude de l'organisme humain, il vous appartient plus qu'à d'autres de rester en contact profond avec la source même de la vie, avec ce Dieu qui se révèle au cœur de ses enfants, bien plus encore que dans l'image imparfaite de la création visible [7].

Voilà l'espérance que Pie XII fondait sur le travail des hommes de science. Il trouvait belle leur vocation, parce qu'il la voyait comme en empruntant le regard de Dieu sur elle. Aussi s'adresse-t-il toujours à eux avec des paroles empreintes d'un profond respect pour leur rôle dans la communauté humaine. Aux heures de lassitude, de découragement, l'homme de science devrait relire les allocutions que fit Pie XII aux divers groupements scientifiques qui sollicitaient de lui une audience; il ne manquera pas d'y retrouver le goût de poursuivre sa tâche. Aux yeux du saint Pontife, le savant « révèle chaque jour un peu plus les trésors déposés par le Créateur dans sa création. Il est aussi dans la même mesure le bienfaiteur de ses frères les hommes, au

[5] Aux membres de l'Académie pontificale des Sciences, 30 novembre 1941, dans *Actes de... Pie XII*, vol. 3, p. 222.
[6] 26 avril 1946, dans *Discorsi...*, vol. 8, p. 69.
[7] 15 novembre 1956, *ibid.*, vol. 18, p. 665.

service desquels il met immédiatement ou compte mettre le plus tôt possible le résultat de ses recherches [8]. » Les hommes de science sont de « valeureux scrutateurs de la nature, de ses manifestations multiples et de son histoire [9] »; ils ont « la joie de scruter de près l'œuvre de Dieu mais surtout de devenir des collaborateurs de sa Providence paternelle [10] ». Qu'il soit permis de citer, en mémoire du cher pontife disparu, ces lignes de l'allocution du 24 avril 1955, aux membres de l'Académie pontificale des sciences :

> Votre vie, consacrée à l'étude des phénomènes naturels, vous permet d'observer chaque jour de plus près et d'interpréter les merveilles, que le Très Haut a inscrites dans la réalité des choses. Oui, vraiment, le monde créé est une manifestation de la sagesse et de la bonté de Dieu, parce que toutes choses ont reçu de Lui existence et reflètent sa grandeur. Chacune d'elles est comme une de ses paroles et porte la marque de ce que Nous pourrions appeler l'alphabet fondamental, ces lois naturelles et universelles, dérivées de lois et d'harmonies encore plus hautes, dont le travail de la pensée s'efforce de découvrir toute l'ampleur et le caractère d'absolu. Les créatures sont des paroles de vérité, qui en soi, dans leur être, ne renferment ni contradictions, ni confusions, toujours cohérentes entre elles, souvent difficiles à comprendre à cause de leur profondeur, mais conformes toujours, quand elles sont clairement connues, aux exigences supérieures de la raison. La nature s'ouvre devant vous comme un livre mystérieux, mais étonnant, qui demande à être feuilleté page à page et lu avec ordre, dans le souci de progresser sans cesse; de la sorte tout pas en avant continue les précédents, les dresse, et monte sans arrêt vers la lumière d'une plus profonde compréhension. La mission qui vous a été confiée compte ainsi parmi les plus nobles, car vous devez être, en un certain sens, les découvreurs des intentions de Dieu. Il vous appartient d'interpréter le livre de la nature, d'en exposer le contenu et d'en tirer les conséquences pour le bien commun [11].

Découvrir les intentions de Dieu, interpréter le livre de la création, c'est à ce rôle que Pie XII voulait éduquer les hommes de science. Il mettait en œuvre, pour le faire, en plus d'une vaste érudition qui faisait sentir à ses auditeurs qu'il les comprenait, une fine sensibilité à la beauté d'une tâche confiée à l'homme par Dieu; aux côtés de Képler, Newton, Planck, il citait Dante, le chantre de la lumière, cherchant à les éveiller à cette lumière dont ils sont porteurs, à les amener à prendre

[8] Aux membres du IIIe Congrès des Radiologues et Electrologues de Culture latine, 5 avril 1954, *ibid.*, vol. 16, p. 8.

[9] Aux membres de l'Académie pontificale des Sciences, 30 novembre 1941, dans *Actes de... Pie XII*, vol. 3, p. 215.

[10] Aux membres du IVe Congrès de Microbiologie, 13 septembre 1953, dans *Discorsi...*, vol. 15, p. 291.

[11] *Ibid.*, vol. 17, p. 49.

conscience de la source d'où elle dérive. Il désirait ardemment que, placé devant le tableau du cosmos, le savant ne soit pas tant ému par la masse gigantesque de ses parties, de leur mouvement, que par le comportement de son esprit investigateur.

> La cause première [dit-il encore aux académiciens pontificaux] [12], a également imprimé en nous, qui avons été créés par Dieu, une loi qui est un sublime instinct, tout à fait particulier à l'homme, vers la connaissance immédiate du créateur; désir « qui est une tendance de l'esprit et qui n'a point de repos qu'elle [l'âme] n'ait joui de l'objet aimé » (DANTE, *Purgatorio,* XVIII, 32-33).

L'allocution du 24 septembre 1954, aux membres de l'Assemblée générale de l'Union géodésique et géophysique internationale [13], illustre bien comment Pie XII s'y prenait pour conduire le savant à la reconnaissance d'un appel qu'il ne devait pas pouvoir refuser. Le perfectionnement de l'appareillage et l'existence d'organisations nationales et internationales, y dit-il, donnent à la science contemporaine une situation privilégiée; mais cela servirait de rien, sans l'effort humain, l'initiative personnelle, le courage persévérant auquel ne suppléera jamais la machine; et, même doué de ces qualités de l'intelligence et du cœur, le savant ne serait pas digne de ce nom s'il ne s'élevait parfois au-dessus des préoccupations techniques et des solutions immédiates pour se poser le problème qui donne un sens à toute vie. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'univers de la science, c'est ce désir inné de l'intelligence de remonter au principe dernier, qui unifie toutes les branches du savoir, ce dynamisme de l'esprit appelé à dominer les problèmes les plus ardus. Il peut donner une satisfaction légitime, mais en fin de compte décevante au savant qui s'immobiliserait à ce stade et refuserait d'accepter une plus large perspective [14].

Cette perspective plus large, c'est l'ordre de vérité auquel, par son intelligence, l'homme participe. Elle exige du savant qu'il reconnaisse que son intelligence est l'instrument bien adapté dont Dieu se sert pour se rattacher l'univers dans toutes ses parties.

> Car l'esprit humain, aussi génial qu'on le suppose, reste soumis lui aussi, dans sa constitution et son activité, à l'ordonnance suprême d'un Dieu créateur. Ce Dieu il doit le reconnaître, car Il est la Vérité, en

12 30 novembre 1941, dans *Actes de... Pie XII,* vol. 3, p. 222.
13 *Discorsi...,* vol. 16, p. 156-157.
14 *Ibid.*

> dehors de laquelle rien n'a de consistance. Il doit le servir, car la science coupée du reste de la vie devient inutile et même funeste [15].

Le savant, qui ne peut guère se défendre de l'impression exaltante qu'il domine le cosmos par la pensée, devrait être amené à un aveu toujours renouvelé de son appartenance à un Dieu créateur, sage et aimant.

> La connaissance de l'univers physique, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, grise l'intelligence humaine par ses énigmes déconcertantes et attirantes à la fois, mais elle ne dissipe pas son véritable tourment [...]. [il] cherche une vérité qui dépasse de loin celle du calcul mathématique, des lois générales de la physique, ou des quantités matérielles à mesurer, à déplacer, à dominer. L'immensité du cosmos, sa splendeur, son organisation, que seraient-elles sans l'intelligence qui s'y découvre en le contemplant et qui y voit comme un reflet d'elle-même ? La pensée scientifique contemporaine s'habitue à ne reculer devant aucun problème, et c'est légitime aussi longtemps qu'elle reste dans son ordre propre. [...]. La vérité scientifique devient un leurre à partir de l'instant où elle croit suffire à tout expliquer, sans se rattacher aux autres vérités et surtout à la Vérité subsistante qui est un être vivant et librement créateur [16].

Pie XII rappelle sans cesse à l'homme de science une double lumière à laquelle il ne doit pas se fermer, s'il ne veut pas demeurer un homme vaniteusement satisfait de ses mesquines connaissances. La lumière de la métaphysique d'abord qui lui permettra une vue cohérente de la réalité et lui fera respecter la spécificité des niveaux du savoir.

> Il a besoin d'une lumière qui procède par voie inverse, de l'absolu au relatif, du nécessaire au contingent, et qui soit capable de lui révéler cette vérité que la science n'est pas en mesure d'atteindre par ses propres méthodes, parce qu'elle échappe totalement aux sens : cette lumière, c'est la philosophie [...]. L'esprit humain veut avoir une vue cohérente et unifiée de la vérité. Si l'on se contente de juxtaposer les diverses disciplines et leurs ramifications, comme une sorte de mosaïque, on obtient une composition anatomique du savoir, d'où la vie semble s'être enfuie. L'homme exige qu'un souffle d'unité vivante anime ses connaissances : c'est ainsi que la science devient féconde et que la culture engendre une doctrine organique. [...] la nature de la science ne lui permet pas de mener à bien une synthèse aussi universelle. Cette synthèse demande un fondement solide et très profond d'où elle tire son unité et qui serve de base aux vérités les plus générales. Les diverses parties de l'édifice ainsi unifié doivent trouver en ce fondement les éléments qui les constituent dans leur essence. Une force supérieure est requise ici : unifiante par son

[15] 24 septembre 1954, aux membres de l'Assemblée générale de l'Union géodésique et géophysique, *ibid.*, vol. 16, p. 157.

[16] 20 mai 1957, aux participants de la semaine d'étude d'astronomie, sous les auspices de l'Académie pontificale des Sciences, *ibid.*, vol. 19, p. 219-220.

> *universalité*, claire par sa *profondeur*, solide par son *caractère d'absolu*, efficace par sa *nécessité*. Encore une fois, cette force c'est la philosophie [17].

Mais c'est surtout à la lumière de la foi que le savant devra ouvrir grande son âme. Elle le libérera de l'angoisse, du vertige qu'il éprouve à constater, de plus en plus, la disproportion entre la lueur qu'il possède et la plénitude de lumière à laquelle il aspire. Seul, il n'avancerait qu'en tremblant. L'Église, elle, n'a pas peur de l'abîme; certaine que toute lumière vient de Dieu, par les sens et par la raison aussi bien que par la révélation, elle ne craint pas les interférences [18]. La foi permet encore au savant d'animer son œuvre d'une intention rédemptrice.

> [Il contribuera] à réparer, autant qu'il est en son pouvoir, quelques-unes des conséquences du désordre que le péché de l'homme a introduit dans le monde. Les infirmités corporelles et celles, plus graves, de l'esprit et de la volonté doivent sans cesse rappeler à l'humanité endolorie la cause véritable de ses malheurs, mais lui indiquer en même temps le chemin de la rédemption [19].

Enfin, cette foi procurera à l'homme de science la joie qui réconforte, parce qu'elle lui fera voir son rôle avec le regard de Dieu :

> Heureux le savant, si en parcourant les vastes champs célestes et terrestres, il sait lire dans le grand livre de la nature et écouter la voix qui monte dans son sein, dévoilant aux hommes la trace laissée par le pas divin dans la création et dans l'histoire de l'univers [20].

Ainsi, soutenu par l'espérance d'un monde meilleur, dans lequel, à l'école de Dieu, les hommes seraient tous frères, frères dans la contemplation, dans l'étude et dans l'usage de la nature, frères dans la vie et dans la mort [21], Pie XII s'est fait l'éducateur de la pensée scientifique contemporaine. Il a voulu lui donner une visée sainte. Il aurait aimé voir chez nos hommes de science, mêlés à un monde compliqué, l'âme simple d'un Albert le Grand. S'il a voulu choisir ce saint comme patron de ceux qui cultivent les sciences physiques et naturelles, c'est surtout afin que, se souvenant qu'il leur a été donné comme patron,

> [...] ils marchent sur ses traces, et ne s'attachent pas à explorer si à fond les choses périssables de cette vie, au point d'oublier que chacun d'eux

[17] Aux membres de l'Académie pontificale des Sciences, 24 avril 1955, *ibid.*, vol. 17, p. 53-54.

[18] Voir l'allocution du 25 avril, à un groupe d'universitaires français, *ibid.*, vol. 8, p. 66-67.

[19] 6 octobre 1956, aux participants du IVe Congrès de la Società italiana di Chemiotherapia, *ibid.*, vol. 18, p. 527.

[20] Aux membres de l'Académie pontificale des Sciences, 8 février 1948, *ibid.*, vol. 9; traduction française dans *La Documentation catholique*, 45 (1948), col. 257.

[21] Aux membres de l'Académie pontificale des Sciences, 30 novembre 1941, dans *Actes de... Pie XII*, vol. 3, p. 222.

> a une âme destinée aux réalités immortelles; il faudrait que les êtres ou les choses ainsi regardés ou étudiés soient comme autant de degrés par lesquels les savants s'élèvent jusqu'à l'intelligence et la possession souverainement agréable des biens célestes. Puissent-ils dans toutes les forces de la nature voir présente la puissance de Dieu, et, remplis de vénération, admirer le pur rayonnement de sa gloire [22].

Ce portrait de Pie XII, éducateur de la pensée scientifique, nous fait comprendre comment il a été, en son temps, le porte-parole du Christ sur terre. Le plus bel hommage qu'une université catholique puisse rendre à sa mémoire, serait de s'engager à rendre toujours actuelle dans le monde sa parole illuminatrice, et de continuer, dans la même voie, la rude tâche d'éducation de cette activité humaine. Car cette tâche, loin de s'achever jamais, s'imposera avec une urgence toujours croissante.

Benoît Garceau, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

[22] Lettre au R.P. Martin-Stanislas Gillet, o.p., 7 mars 1942, dans *Actes de... Pie XII*, vol. 4, p. 52.

Pie XII le Grand

(*2 mars 1939 - 9 octobre 1958*)

A l'aube du 9 octobre 1958, à Castel-Gandolfo, le pape Pie XII rendait son âme à Dieu après avoir été le vicaire de Jésus-Christ pendant dix-neuf ans, sept mois et sept jours. Les pontificats de cette longueur sont peu nombreux dans l'histoire de l'Église; sur les quelque deux cent soixante noms qui forment la liste des papes, douze seulement, avant celui de Pie XII, ont à leur crédit un règne aussi long que le sien.

Quoi qu'il en soit de sa longévité ou de la durée de son pontificat, le pape est toujours l'évêque de Rome et le successeur de Pierre. En l'an 29, après dix-huit mois de prédication active menée principalement dans la province de Galilée, Jésus se retira quelques jours sur le territoire neutre de Philippe le Tétrarque. Au cours d'un entretien intime avec ses disciples préférés, Jésus affirma catégoriquement que Simon-Pierre était vraiment le rocher inébranlable qu'il choisissait comme fondement de son Église : c'est à lui — Céphas, dorénavant appelé Pierre — qu'il donnerait les clefs de son royaume. L'année suivante, le Maître accomplit sa promesse solennelle : Jésus lui confia la garde et la direction des agneaux et des brebis et le constitua Pasteur suprême de son troupeau. Jésus pouvait maintenant disparaître aux yeux des hommes car il avait un vicaire dans la personne de Pierre pour le remplacer visiblement.

Par un libre choix de sa volonté et suivant « une disposition de la divine Providence [1] » Pierre établit définitivement à Rome son siège primatial et y termina sa vie par le martyre vers l'an 64 ou 67. Pierre a donc été le premier vicaire de Jésus-Christ et le premier évêque de Rome. Il a attaché à Rome la primauté apostolique qu'il détenait de Jésus lui-même; désormais, c'est l'évêque de Rome qui sera le vicaire de Jésus-Christ, l'évêque des évêques ou le chef suprême de l'Église.

[1] Pie XII, le 30 janvier 1949, aux étudiants de Rome (*Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, 1949*, réunis et présentés par R. Kothen, Paris-Louvain, Labergerie-Warny, p. 41).

Ce chef peut s'appeler le pape ou le souverain pontife, mais il est toujours et principalement l'évêque de Rome. Qu'il ait nom Benoît, Grégoire, Jean, Léon, Paul ou Pie, le pape occupe le siège primatial du pêcheur de Galilée et détient en plénitude le pouvoir spirituel dans l'Église de Jésus-Christ. C'est en élisant le successeur de Pierre évêque de Rome, que les Romains, autrefois, et les cardinaux, aujourd'hui, élisent le pape ou le souverain pontife. « Chaque pape reçoit sa mission divine au moment même où il accepte son élection [2]. » Les cardinaux ne font que désigner la personne; l'élu qui accepte reçoit sa mission divine « immédiatement du Christ [3] ».

C'est ainsi que le cardinal Pacelli, en acceptant, le 2 mars 1939, l'élection du collège des cardinaux, était devenu le deux cent soixante et unième évêque de Rome et vicaire de Jésus-Christ. La mission divine et les privilèges surnaturels de l'infaillibilité qui l'accompagnent inséparablement sont les premiers titres et les grands motifs qui commandaient l'amour et l'obéissance de tous les chrétiens à l'égard de la personne de Pie XII : « Qu'importent le nom, le visage et les origines humaines de chaque pape ! c'est toujours Pierre qui dirige et gouverne, c'est Pierre surtout qui enseigne et répand sur le monde la lumière de la vérité libératrice [4]. »

* * *

Les titres de successeur de Pierre et d'évêque de Rome sont communs à tous les papes et n'appartenaient pas davantage à Pie XII qu'à ses prédécesseurs. Il est vrai, cependant, que tous les papes n'ont pas la même valeur. Les uns, tel saint Pie X, ont brillé par leur sainteté héroïque; les autres, tel Léon XIII, par la lumière rayonnante de leur enseignement doctrinal; d'autres par leur grandeur éminente. Jusqu'à nos jours, seuls saint Léon Ier (440-461), saint Grégoire Ier (590-604) et Nicolas Ier (858-867) sont reconnus comme « Grands » et désignés comme tels par la renommée.

Il ne semble pas téméraire d'avancer que Pie XII sera reconnu par l'histoire et par l'Église comme Pie XII le Grand. Il suffit, pour s'en

[2] Id., *ibid.*, p. 41-42.
[3] Id., *ibid.*, p. 42.
[4] Pie XII, le 17 janvier 1940, à un groupe de nouveaux époux (*Discours aux jeunes époux*, Saint-Maurice, Suisse, Ed. Saint-Augustin, t. I, 1946, p. 66).

convaincre, de le comparer brièvement aux autres papes et de s'arrêter un moment à considérer les points forts de son règne.

SAUVEUR DE ROME.

Plus heureux que saint Léon le Grand qui, après avoir réussi en 452 à convaincre Attila d'épargner Rome, échoua trois ans plus tard devant Genséric et contempla la Ville éternelle mise à sac et à feu, Pie XII sauva Rome sous l'occupation allemande et lors de sa libération par les armées alliées.

Comme l'avaient fait saint Grégoire le Grand en 590, Sixte IV en 1475 et Clément XIII en 1763-1764, lors des fléaux qui frappèrent la ville des papes, Pie XII, en 1943-1945, au moment où le gouvernement italien était inexistant, mit sur pied des organisations de secours et multiplia les œuvres de protection et de charité. Rome a donc connu trois sauveurs : les papes Léon le Grand, Grégoire le Grand et Pie XII. Aussi les Romains ont-ils décerné officiellement à Pie XII, en juillet 1948, le titre de « Défenseur de la Cité ».

Nous mentionnons spécialement la défense de Rome; mais rappelons aussi que l'action charitable de Pie XII s'est étendue au monde entier au cours de la dernière guerre et que l'Œuvre d'Assistance pontificale la poursuit depuis la fin des hostilités.

AUTANT ET MIEUX QUE LES AUTRES PAPES.

« Dans la série des Pontifes romains... beaucoup ont été grands par la sainteté, par le génie, par la science et par l'autorité de leur personne [5]. » Ces mots que Pie XII disait des plus éminents de ses prédécesseurs s'appliquent merveilleusement bien au souverain pontife qui les a prononcés et ils résument exactement le meilleur panégyrique qu'on pourrait faire du grand pape qui vient d'entrer dans l'histoire.

De Nicolas V (1447-1455) il a hérité le plus pur humanisme et de Léon XIII (1878-1903), le lumineux génie. « La majesté du droit [6] » auréole aussi justement le front de Pie XII que la noble science des lois brillait chez Benoît XIV (1740-1758). Comme saint Pie V (1566-1572)

[5] Pie XII, le 30 janvier 1949, *ibid.*, p. 41.

[6] Pie XII, les 3 octobre 1941 et 1953, aux membres de la Rote romaine et du 6e Congrès international de Droit pénal (*Relations humaines et Société contemporaine*, Fribourg-Paris, Editions Saint-Paul, nos 912, 494).

au XVIe siècle, le dernier pape a introduit des modifications opportunes et des réformes importantes dans la liturgie. Pie V a voulu unifier et, pour ainsi dire, « catholiciser » la liturgie latine; avant lui, il y avait autant de manières de faire que de diocèses; en mettant ainsi plus d'uniformité, « on évite l'étonnement des fidèles qui, souvent, ne comprennent pas pourquoi, dans un diocèse, les choses se font d'une manière différente, et, dans un autre, peut-être voisin, tout autrement, parfois même d'une manière contraire [7] ». Pie XII a donc réalisé des réformes liturgiques et amorcé des adaptations pastorales dont il est impossible actuellement de mesurer la longue portée et d'apprécier justement les heureuses conséquences sur la vie intérieure des chrétiens : adoucissement et simplification de la loi du jeûne eucharistique, restauration de la Semaine Sainte en entier et de la Vigile pascale en particulier; célébration des messes l'après-midi et le soir; enfin la récente et complète *Instruction* du 3 septembre 1958 qui applique à la musique sacrée et à la liturgie de l'Église les normes concrètes et détaillées déjà contenues en principe dans les encycliques *Mediator Dei* (20 novembre 1947) et *Musicæ sacræ disciplina* (25 décembre 1955).

Autant que Benoît XV (1914-1922), Pie XII a été le témoin angoissé de l'affreux massacre de millions de ses fils, mais plus encore que l'intrépide Pie XI (1922-1939), il s'est montré impavide devant les pires menaces et les plus grands périls.

Pie IX (1846-1878) définit les dogmes de l'immaculée conception de Marie et de l'infaillibilité du magistère solennel du souverain pontife; Pie XII a défini le dogme de la glorieuse assomption de la Vierge et affirmé sans ambages l'infaillibilité du magistère ordinaire du pape. Léon XIII (1878-1903) avait consacré le genre humain au Sacré-Cœur de Jésus, Pie XII le consacra au Cœur immaculé de Marie. Pie XI proclama la royauté de Jésus; Pie XII, celle de Marie. Au lieu de développer ce parallèle entre Pie XII et les grands papes de l'histoire, nous indiquerons les lignes de force de son règne et les caractéristiques de son action pastorale.

Deux fleurons, à nul autre comparables — selon nous, — ornent le front de l'angélique Pie XII et donnent à son blason un éclat insur-

[7] Pie XII, le 2 novembre 1954, à l'épiscopat (*Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, 1954,* réunis et présentés par R. Kothen, Saint-Maurice, Suisse, Ed. Saint-Augustin, p. 490).

passable : le travail de géant qu'il s'est imposé pendant ses dix-neuf ans et demi de règne et la richesse encore incomplètement explorée de son enseignement doctrinal.

CONTACT PASTORAL DIRECT.

Le contact personnel avec les hommes les plus divers et ses rencontres avec les foules les plus cosmopolites ont valu à Pie XII un prestige immense, une influence mondiale et un crédit sans précédent dans l'histoire de la papauté. On peut estimer à douze millions le nombre des personnes que Pie XII a reçues en audience au cours de son pontificat. A la fin de décembre 1957, sans compter les vicaires et les préfets apostoliques, il y avait dans le monde mille six cent vingt-sept évêques résidentiels; si chacun d'eux avait reçu seulement le dixième des personnes que le pape a vues en audience, nous obtiendrions le chiffre de un milliard neuf cent cinquante-deux millions, soit près de deux milliards ou plus des deux tiers de la population du globe. Aucun pape avant Pie XII n'a parlé à autant d'auditeurs.

Pie XII a multiplié sa présence auprès de tous ceux qui voulaient l'approcher, catholiques ou non. Plusieurs pasteurs de confessions non catholiques et un grand nombre de personnes étrangères à notre foi ont obtenu des audiences. Il y a deux ans, par exemple, le 23 janvier 1956, un pasteur luthérien était reçu ostensiblement en audience privée. Avant la dernière guerre, on n'aurait pas cru cela possible !

Pie XII a utilisé les techniques modernes de télécommunication pour parler à l'univers; il a adressé quarante-quatre radiomessages destinés à la famille humaine. Il le faisait régulièrement à Pâques et à Noël; mais il profitait également de toutes les circonstances favorables pour inviter les peuples et les nations à sauvegarder la paix dans la justice et la charité. Les congrès eucharistiques et marials qui se tiennent régulièrement dans plusieurs pays catholiques étaient des occasions incomparables que Pie XII se plaisait à utiliser pour « converser » avec ses fils les plus éloignés : trente-huit nations ont eu ainsi l'insigne privilège d'entendre plus de cent cinquante radiomessages exhortant les fidèles à la piété eucharistique et les invitant à la plus authentique dévotion mariale.

Pie XII parlait la langue de tous et le langage de chacun. Il parlait *l'italien* avec ses compatriotes de la péninsule et les Suisses italiens;

l'allemand avec les citoyens germaniques, les Suisses allemands, les Autrichiens, les Hongrois, les Danois et les Hollandais; *le français* avec les Français, les Wallons de Belgique, les Indochinois, les Haïtiens, les Canadiens d'expression française, les Monégasques, les Malgaches, les Grecs et les Polonais; *l'anglais* avec les Irlandais, les Anglais, les Canadiens d'expression anglaise, les Américains des États-Unis, les Indiens, les Libériens, les Sud-Africains, les Néo-Zélandais, les Australiens et les habitants de la Côte-de-l'Or; *l'espagnol* avec les Espagnols, les Mexicains et les Sud-Américains (ceux du Brésil exceptés); *le portugais* avec les Portugais, les Brésiliens et les habitants de Goa; *le latin* avec les prêtres, les religieux, les évêques, les pharmaciens et, rarement, avec quelques groupes nationaux (Japonais ou Hongrois) ou certains diplomates d'Italie, de Roumanie et de Slovaquie. Pie XII a poussé la délicatesse jusqu'à saluer en *flamand* les Hollandais et les Belges de cette langue; en *gaélique* les Irlandais; en *magyar* les Hongrois; en *danois* les fidèles du Danemark et en *breton* les catholiques de Bretagne !

Non content de communiquer avec ses fils, autant que possible dans leur langue maternelle, Pie XII tenait un langage accessible à tous. Simple et direct avec les enfants, dont il savourait les réponses spontanées, ce grand pape devenait solennel et profond avec les maîtres des disciplines les plus élevées; accueillant et paternel pour tous, ses préférences allaient aux plus humbles, aux nouveaux époux et aux éprouvés; il atteignait rapidement les sommets sublimes de la poésie, de la science, de la philosophie et de la théologie quand il s'adressait aux académiciens, aux artistes et aux savants les plus réputés.

Son éloquence prestigieuse électrisait et fascinait les immenses multitudes qui se pressaient sur la place ou dans la basilique Saint-Pierre. Ses exposés techniques sur des thèmes aussi profanes et spécialisés que ceux de l'astronomie, de la chirurgie, de la génétique, de la microbiologie, de la cardiologie, de l'ophtalmologie, de l'anatomie et des différentes branches de la médecine, de l'astrophysique et de la gymnastique, ont émerveillé, plus d'une fois, des dizaines de catégories de spécialistes rompus à leur tâche si peu accessible aux profanes en la matière.

On n'en finirait pas d'énumérer les différentes catégories de personnes que Pie XII a reçues en audience ! Pour chacune d'elles, il décrivait minutieusement le travail de leur profession et tirait les mots

d'ordre appropriés à leurs activités humaines et à leur vie chrétienne.

Le don quotidien et héroïque que Pie XII faisait de son temps et de sa personne nous permet — à lui seul — de saisir plus pleinement le sens profond d'une parole qui illustre bien le premier aspect de son apostolat : « Nous avons toujours considéré la rencontre avec Nos fils du monde entier et le contact pastoral direct avec eux comme une des principales charges de Notre ministère apostolique, une de ces charges où il ne serait pas possible de Nous faire remplacer [8]. » Seuls les vrais chefs, cependant, et les grands hommes gagnent à être connus et vus de près; les médiocres y perdent le peu de prestige que leur confère le poste qu'ils occupent. On peut dire de ceux qui sont aux liens de commande ce que Pie XII lui-même disait des officiers de la marine : « Ils doivent posséder à un degré éminent les qualités sans lesquelles un chef ne saurait s'imposer au respect de ses subordonnés [9]. »

Des millions d'hommes ont approché Pie XII et ils l'ont tous admiré; des milliers de catholiques ont vu leur chef de très près, et ils le vénéraient et l'aimaient profondément; ses intimes ont vécu continuellement avec lui et tous lui portèrent une affection filiale toujours grandissante. Ce contact immédiat et ces rencontres multiples et continuelles furent à la fois le signe le plus authentique de son zèle et l'épreuve la plus rude que pouvait subir sa valeur personnelle. Puisque son prestige atteignait des sommets inconnus des hommes publics les plus populaires, nous pouvons être sûrs, même sur le seul plan humain, que Pie XII possédait, à un degré éminent, les qualités exceptionnelles d'un très grand chef et d'un pape extraordinaire.

ENSEIGNEMENT INÉPUISABLE.

Le contact personnel et direct avec les hommes de son siècle était la première caractéristique du ministère pastoral de Pie XII. La deuxième s'en rapproche beaucoup et en est le prolongement normal : la richesse inépuisable et le caractère universel de son enseignement doctrinal. Pie XII recevait les personnes et les groupes pour leur

8 Pie XII, le 7 décembre 1952, à l'Association romaine « Artistico-Ouvrière » (*ibid.*, 1952, p. 538).

9 Pie XII, le 20 avril 1946, aux amiraux Hewitt et Anderson accompagnés d'un groupe d'officiers du *Missouri*. Le texte anglais a été publié dans *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Tipografia Poliglotta Vaticana, VIII, p. 61 : « ... its officers, ..., should exemplify in an eminent degree those qualities of leadership without which no one can hold the respect of those under his command. »

parler; et il parlait pour dire la vérité catholique, pour enseigner la doctrine, en un mot pour « pratiquer la vérité dans la charité », suivant l'admirable devise qu'il choisissait dès le jour de son couronnement.

Tous les papes ont enseigné la vérité; depuis deux siècles, les souverains pontifes ont pris l'habitude de publier des encycliques; Pie XII lui-même en a publié quarante et une, dont quelques-unes sont au nombre des plus importantes : telles *Mystici corporis Christi* (29 juin 1943) et *Mediator Dei* (20 novembre 1947) qui traitent du mystère de l'Église et de sa liturgie. Mais ce qui caractérise le magistère de Pie XII, c'est l'enseignement par la parole vivante ou portée sur les ondes. Un pareil enseignement est sans exemple dans l'Église et unique dans les annales de son histoire. Pie XII a parlé à son temps : « Jamais peut-être, depuis vingt siècles, aucun Pontife n'aura exercé avec autant d'ampleur et autant de pertinence le Magistère de la Parole, que S.S. Pie XII », écrivait un historien, le printemps dernier [10].

En plus des milliers de salutations et de mots de bienvenue adressés aux touristes et aux fidèles au cours des audiences les plus variées, Pie XII a prononcé deux cent quatre radiomessages et mille cent quatre-vingt-huit discours et allocutions publiés par la suite; ce qui forme un grand total de mille trois cent quatre-vingt-douze pièces oratoires traitant des sujets les plus divers. « Est-il un seul problème auquel l'homme du XXe siècle pense avec angoisse, que cette voix courageuse n'ait formulé et auquel elle n'ait voulu apporter une réponse ? » écrivait le même académicien.

Tous les chercheurs peuvent lire ou consulter les allocutions magistrales du pape Pie XII; elles forment un ensemble imposant de vingt volumes (format 6 ½ par 9 ½) qui comptent de trois cents à huit cents pages chacun. Véritable somme du magistère de la parole ! Un tel effort pastoral et un tel enseignement doctrinal est sans précédent dans l'histoire de l'Église. Vraiment, jamais pape n'a parlé comme Pie XII !

TROIS MOMENTS SOLENNELS.

Après avoir signalé plus haut que Pie XII cumule à peu près tous les mérites de ses prédécesseurs, il reste un dernier point à marquer. Pie IX a été le dernier pape à convoquer un concile œcuménique. A

10 Daniel-Rops, dans *Notre Temps*, 29 mars 1958.

son appel, tous les évêques de la catholicité se réunirent au Vatican le 8 décembre 1869. Devant l'avance des armées italiennes, Pie IX, le 20 septembre 1870, fit suspendre les séances du concile; depuis lors, aucun pape ne l'a jamais continué ni officiellement terminé. Le concile, cependant, avait eu le temps de promulguer les deux constitutions dogmatiques très importantes des 24 avril et 18 juillet 1870.

Sans avoir convoqué de concile œcuménique proprement dit, Pie XII a vu sous son règne, à trois reprises, les évêques du monde entier se grouper autour de lui en nombre imposant. La première fois, ce fut pour la définition dogmatique de l'assomption de Marie. On vit alors à Rome, réunis autour du pape marial, trente-neuf cardinaux et cinq cent soixante-neuf évêques. Au concile de 1870, on en compta un peu plus de sept cents. Le pape Pie XII ne put s'empêcher de noter le caractère œcuménique de cette réunion : « Jamais assurément, dans les fastes de l'Église, excepté au moment du concile œcuménique du Vatican, un plus grand nombre d'évêques n'entoura le Successeur du Prince des Apôtres. »

La deuxième occasion favorable aux évêques pour converger sur Rome leur fut fournie par la canonisation du pape Pie X. Pour célébrer cette cérémonie assez rare de la canonisation d'un pape, trente-huit cardinaux et quatre cents évêques, dont trois avaient été nommés par saint Pie X lui-même, se groupèrent derechef autour de Pie XII, le 29 mai 1954.

La proclamation de la royauté de Marie, au terme de l'Année mariale, fit accourir à Rome encore, le 1er novembre 1954, deux cent vingt-huit cardinaux et évêques ainsi que sept prélats occupant un rang spécial.

Dans ces trois circonstances, soit le 2 novembre 1950 et les 31 mai et 2 novembre 1954, Pie XII prononça des discours qui méritent d'être rangés sur le rayon des constitutions conciliaires du Vatican et de Trente. Lors de la sixième session du concile de Trente tenue le 13 janvier 1547, une des plus importantes de ce concile — lui-même le plus grand dans l'histoire de l'Église — on a compté quatre cardinaux, cinquante-sept évêques, deux procureurs, cinq généraux d'ordres et deux abbés. Soit soixante-dix en tout ! Les deux discours dogmatiques de 1954 viennent admirablement compléter la constitution du Vatican sur l'Église du Christ.

PIE XII ET LE CANADA.

Le Canada, en particulier, a bénéficié largement de l'attention paternelle et des enseignements de Pie XII. En plus d'avoir créé cardinaux deux éminents prélats canadiens, LL.Ém. les cardinaux McGuigan et Léger, Pie XII a érigé neuf nouveaux diocèses et deux provinces ecclésiastiques au Canada; il a créé aussi trois exarchats apostoliques et une éparchie pour les catholiques ruthènes; organisé enfin l'ordinariat militaire qui groupe les catholiques des trois armes au Canada.

Pie XII a aussi parlé aux Canadiens, soit en audience, soit par la radio. Nous n'oublierons jamais les radiomessages qu'il a prononcés à notre intention lors des congrès marials nationaux d'Ottawa (19 juin 1947) et du Cap-de-la-Madeleine (15 août 1954). En plus de ces deux radiomessages, les Canadiens doivent à Pie XII neuf allocutions spéciales :

les 4 et 6 juillet 1944, il parla aux membres du Corps expéditionnaire en Italie;

le 8 juillet 1947, il recevait en audience et adressait la parole aux délégués du Canada au Congrès postal international qui venait de se tenir à Paris;

le 8 janvier 1949, c'était le tour du Collège pontifical canadien;

le 31 octobre 1949, les délégués de la Chambre de Commerce du Canada recevaient une consigne du pape;

le 13 novembre 1950, Pie XII accordait une émouvante audience aux pèlerins qui s'étaient rendus à Rome en grand nombre pour la béatification de Marguerite Bourgeoys; pour plusieurs de ceux-là, ce fut l'avant-goût du ciel; car, le soir même, le désastre de l'Obiou leur ouvrait les portes du Paradis;

le 17 janvier 1953, Son Éminence le cardinal Léger et les pèlerins de Montréal entendaient une allocution spéciale de félicitations adressée à Son Éminence qui venait d'être créé cardinal;

le 2 juillet 1955, le « Canadian Women's Press Club » recevait des directives précises sur l'apostolat de la presse;

enfin, le 13 juillet 1957, Pie XII parlait à cœur ouvert avec le groupe de Canadiens, membres du voyage de la famille Simard.

Pour tous ces bienfaits, les Canadiens conserveront pieusement un souvenir impérissable du grand pape Pie XII.

* * *

Du Danemark à l'Union sud-africaine, du Japon aux Philippines, de l'Inde à la Hongrie, de l'Argentine au Canada et de Haïti à la Suisse, l'univers entier a entendu la voix de Pie XII. Les bergers, les cordonniers, les domestiques, les messagers et les montagnards ont été aussi bien accueillis que les académiciens, les artistes, les diplomates, les nobles et les hommes d'État : tous ont reçu de Pie XII une attention délicate et paternelle; tous ont entendu résonner sur ses lèvres le message du Christ et la doctrine de l'Église. Pour lui, le siège de Pierre était « principalement une chaire » d'enseignement et sa « première fonction [11] » était le magistère. Le Pasteur angélique mérite bien le nom de Pie XII le Grand !

G.-R. Pilote, prêtre.

[11] Pie XII, le 4 septembre 1949, au 2e congrès national de l'Union catholique italienne des professeurs de l'enseignement primaire supérieur (*Relations humaines et Société contemporaine*, n° 1714).

Citizen Hawthorne and the Perennial Problems of American Society

In *Drowne's Wooden Image*, the story of a New England craftsman who reached the stature of an artist only once in his career, when he informed his technical skill with an unwonted feeling, Hawthorne had alluded to "the dearth of professional sympathy" [1] in Drowne's provincial environment. The same complaint has been raised by other American artists, from Freneau through T. S. Eliot. Hawthorne himself, very much in the words of Henry James after him, lamented the sterility of his native soil for the production of works of art. In the preface to *The Blithedale Romance* he wrote: "In the old countries, with which fiction has long been conversant, a certain conventional privilege seems to be awarded to the romancer; his work is not put exactly side by side with nature. [...]" This was the atmosphere that the American romancer needed. Without it, the creations of the artist's fancy necessarily left "the paint and pasteboard of their composition but too painfully discernible". [2] Later, looking back upon America from Europe, he explained (in *The Marble Faun*) that Italy was chiefly valuable to him as the scene for a romance because there "actualities would not be so terribly insisted upon as they are, and needs must be, in America". No writer, who had not tried it, could conceive of the trial of writing romances about a country where there was neither the picturesque nor the mysterious. "Romance and poetry, [...] need ruin to make them grow." [3]

But all this turning away from America to an atmosphere more congenial to the artist's growth in a foreign land was an ironic development in the Hawthorne who, as a young student, had dreamed of winning literary laurels for America. While still in his teens he had written to his mother, somewhat ambitiously, that his works might yet

[1] Nathaniel HAWTHORNE, *The Complete Works of Nathaniel Hawthorne, with Introductory Notes by George Parsons Lathrop*, Riverside edition, 13 vols., Boston and New York, 1892, I, p. 351. (Hereafter referred to by volume number.)

[2] V, pp. 321-322.

[3] VI, p. 15.

be praised by the reviewers as "equal to the proudest productions of the scribbling sons of John Bull".[4] He had entitled his earliest projected work *Seven Tales of My Native Land.*[5] He had smarted under the eyeglass of a supercilious Briton caricaturing his countrymen on an Erie Canal Boat.[6] He had dreamed of "the Master Genius for whom our country is looking anxiously into the mist of Time, as destined to fulfil [sic] the great mission of creating an American literature, hewing it, [...], out of the unwrought granite of our intellectual quarries".[7]

Yet the life of the artist in America had cut him off from society and from reality. Not only had it exasperatingly confined him within the chafing ambit of the *dilettante's* circle, but it had induced him partly to acquiesce in this false position allotted to the artist. Not less than his inherited propensity for solitude, nor less than the insidious egotism of obstinate ambition, had the life of the artist imposed a mask upon his countenance. In the preface to *Twice Told Tales* he had confessed his self-imprisonment sadly. His literary reputation as a "mild, shy, gentle, melancholic, exceedingly sensitive, and not very forcible man" was partly his own fabrication. For he was "by no means certain that some of his subsequent productions have not been influenced and modified by a natural desire to fill up so amiable an outline, and to act in consonance with the character assigned to him".[8] Yet this, like Dimmesdale's in *The Scarlet Letter,* was the kind of falseness that "steals the pith and substance out of whatever realities there are around us".[9]

The nature of American political life, with its exaggerated individualism and its tendency to celebrate movement and change for its own sake, also served to isolate Hawthorne from full participation in a meaningful community. Living in the fresh assertiveness of

[4] Letter to Mrs. Elizabeth Hawthorne, dated Salem, March 13, 1821. (Quoted, with permission, as all letter citations, from the collection of Hawthorne letters at Yale University made by Norman Holmes Pearson and his colleagues for their forthcoming edition of Hawthorne's correspondence.)

[5] According to Robert Cantwell (*Nathaniel Hawthorne: The American Years,* New York and Toronto, 1948, p. 103), this was actually completed by the end of the first summer after Hawthorne's graduation from Bowdoin.

[6] II, p. 489.

[7] *Ibid.,* p. 79.

[8] I, p. 18.

[9] V, p. 177.

America's recent independence from the Old World, Hawthorne possessed an unusually sharp sense of man's individual importance and an equally sharp resentment of authority and tradition. But the negative essence of this peculiarly American spirit of independence tended not only to set each man apart from his fellows by its unhealthy concentration upon the ego, but also to effect an unnatural separation of the present generation from past and future generations which were no less integral parts of the organic character of a true society. As De Tocqueville had observed of the new democrats springing up in America during the 1830's:

> They owe nothing to any man, they expect nothing from any man; they acquire the habit of always considering themselves as standing alone, and they are apt to imagine that their whole destiny is in their own hands. Thus not only does democracy make every man forget his ancestors, but it hides his descendants, and separates his contemporaries from him; it throws him back forever upon himself alone, and threatens in the end to confine him entirely within the solitude of his own heart.[10]

Hawthorne's own family was decidedly democratic in background. His grandfather, Captain Daniel Hawthorne ("Bold Hawthorne" of a Revolutionary broad-sheet ballad) voted vigorously against the Federalists right up to his last days.[11] His father, Captain Nathaniel Hawthorne, who died of fever in Surinam, remained loyal to Jefferson during the trying days of the Embargo when New England shipping interests faced ruin.[12] Hawthorne himself, always an admirer of Andrew Jackson, walked to the limits of Salem with the crowd that welcomed Jackson in 1833. "[...] of all hands that still can grasp a pen [Hawthorne wrote in 1844 in the *Book of Autographs*], we know not the one, [...], which could interest us more [...]."[13] As late as 1859, his record of a conversation with the sculptor Hiram Powers still confirms this original high estimate. "Surely he [Jackson] was the greatest man we ever had, and his native strength, as well of intellect as character, compelled every man to be his tool that came within

[10] Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Henry Reeve, 2 vols., London and New York, 1900, II, p. 106.

[11] Vernon Loggins, *The Hawthorne's; a story of seven generations of an American family*, Columbia, 1951, p. 188.

[12] During the period of the Embargo, American exports fell to one-fifth of their normal volume, and the American merchant marine suffered heavily (Allan Nevins and Henry Steele Commager, *History of the United States*, New York, 1951, p. 153).

[13] XII, p. 105.

his reach."[14] The declining social prestige of the Hawthornes in Salem, the rustic character of little Bowdoin College which Hawthorne attended, literary friends like Bancroft and O'Sullivan, and political friends like Cilley and Pierce,[15] all these combined to secure Hawthorne's allegiance to the party of the people.

But Hawthorne was a born democrat as well as he was born a Democrat. Admitting the cogency of the economic and social status of his family which assured his mild alignment with the forces of the "left", there was still a stronger reason underlying his party affiliations. That was the fundamental nature of his political sympathies, the same which had led Melville to term him "a revolutionary Christian-democrat".[16] Henry James sought later to analyze it in terms of the home-spun neighborliness of provincial life.[17] Melville's correlation of the Christian and democratic sides of Hawthorne's character, however, was a far deeper appreciation of Hawthorne's attitude toward his fellow man. For Hawthorne's reverence for the individual was based upon a conviction of a citadel of inviolable personality in every man — the soul — to do violence to which constituted the only unpardonable sin. It was not merely that, as James noted, Hawthorne could refer to a boarding-house keeper as a "gentleman", or even that he could associate more easily with Pikes and Burchmores than with companions of his wife Sophia's choosing.[18] It was rather that he could perceive the essential humanity in a blacksmith at North Adams,[19] or the immortal essence in an old apple dealer in the Salem Depot.[20] Lonely little

[14] Nathaniel HAWTHORNE, "The French and Italian Notebooks by Nathaniel Hawthorne, with Introduction and Notes", Norman Holmes PEARSON, ed., 3 vols. (Unpublished Ph.D. dissertation, Yale University, 1941), III, p. 453.

[15] Franklin Pierce and George Bancroft, American President and historian, respectively, are well known. John L. O'Sullivan (1813-1895) was a close friend of Hawthorne's. He published some of Hawthorne's work in the *Democratic Review*; and, while Minister to Portugal, he entertained Mrs. Hawthorne at Lisbon. He was Una Hawthorne's god-father. Jonathan Cilley, a classmate of Hawthorne's at Bowdoin, had been elected to Congress from the state of Maine in 1836. After an argument with W. J. Graves of Kentucky, he accepted a challenge to a duel and was shot fatally (1838). See Horatio KING, "History of the Duel Between Jonathan Cilley and William J. Graves", in *Collections and Proceedings of the Maine Historical Society*, 2nd series, Portland, 1892, III, pp. 127-148, 393-409.

[16] "Hawthorne's Mosses from an Old Manse", in *The Literary World*, August 17 and 24, 1850, VII, p. 126.

[17] Henry JAMES, *Hawthorne*, New York, 1880, p. 45.

[18] *Loc. cit.*

[19] Nathaniel HAWTHORNE, *The American Notebooks by Nathaniel Hawthorne*, Randall STEWART, ed., New Haven, 1932, p. 38. (Hereafter referred to as *American Notebooks.*)

[20] *Ibid.*, pp. 90-92; also *Works*, II, pp. 495-503.

Schaeffer, the French tutor, who lodged his queer person at Bridge's,[21] the bewildered cuckold looking for his errant wife in Barker's Tavern,[22] fallen "Lawyer" Haynes of North Adams,[23] or the manly little sailor-boy from far-off Malaga:[24] these did not wait for genius to supply the shock of recognition. Keats never entered deeper into the identity of a sparrow picking crumbs outside his window than Hawthorne merged with mankind as he studied their ways. Like Melville he stood for the heart. It was the great leveller. Love was the critical point of Hawthorne's Christian-democracy — not mathematics, like Bentham's counting of heads, not sentiment, like Rousseau's exaggeration of virtue, but charity, with a true sense of brotherhood informing and stabilizing the love. Hence his fear of being a spectator only.

Yet all the pressures of the American environment conspired to contravert this reverence for individuality, which Hawthorne possessed to an unusual degree, to a self-sufficient individualism. Well might one say, "O, Liberty, what crimes are committed in thy name!" Americans, who bristled at the thought of dependence on others, might bolster their self-confidence with shouting, "Every man's as good as the next fellow — an mebbe a damn sight better!" But, too often, as the years of the ego-orgy went on, the echo came back: "Let George do it." Rights were one thing. Responsibilities were another. Public indifference to community control became a feature of the democratic scene. A fashionable aversion for the politician who ran the show only marked the fragmentation of the sense of community where it ought to have been strongest. Ugly and cynical, it was a symbol of the self-locked individualism once hailed in the name of independence.

Hawthorne's general feeling of alienation from those around him expressed itself often in a typically American reluctance to bother himself with politics. He seemed to suggest that the connections were either not real enough to be greatly disturbed about, or that they were impossible of any successful realization because of the insurmountable barriers of his own ego. His sister, Elizabeth, has told of the difficulty of rousing him to any debate of political issues.[25] In *Footprints on*

21 *American Notebooks*, pp. 10-11, 12-13, 17.
22 *Ibid.*, p. 18.
23 *Ibid.*, pp. 36-38.
24 Letter to Sophia, dated Boston, May 29, 1840.
25 Of her brother's political lethargy Elizabeth ("Ebe") Hawthorne wrote to

the Seashore (1837), a slight sketch of the same genre as *Sights from a Steeple* in which he had idealized Paul Pry, Hawthorne had written, "Farewell, then, busy world! [...], and let me be a peaceful outlaw." [26] The quotation in itself would have little real significance except that it expressed an idea which is often articulated by Americans who would live on, yet apart from, their community. Hawthorne repeated the notion as late in his life as 1860, in a letter to William Ticknor. "If I could but be deprived of my political rights", [27] he said, admitting that he could then face up to returning to America, once guaranteed immunity from becoming involved in the discussions of abolition or secession.

To all appearances, Hawthorne's membership in the Democratic Party did not involve much active cooperation with fellow members. A group of prominent Salem Democrats went on record as saying that "the strongest objection that was ever made against him by the Democratic Party here arose from the circumstances that he would never take part in our local politics". [28] In the Salem *Advertiser* of June 30, 1849, the paper's editor, Eben N. Walton, went further in "exonerating" Hawthorne of partisan activity. In a public letter to Hawthorne he wrote that he was surprised that Hawthorne was being so charged because he had attended neither meetings nor conventions of the party and had "frequently neglected even the privilege of the American citizen at the ballot box". [29]

This is all the more revealing when one adds up the number of years in which Hawthorne was wholly, or substantially, dependent upon political appointments for his own support, or that of his family. Except for two short intervals (1841-1842, and 1849-1852), "Hawthorne was involved in politics, either as an office-seeker or an office-holder, for twenty years". [30] Yet he had written to his friend Hillard: "For it

Una Hawthorne: "[...] in reality, his interest in such things was so slight that I think nothing would have kept it alive but my contentious spirit" (quoted by Julian HAWTHORNE, *Nathaniel Hawthorne and His Wife*, 2 vols., Boston, 1885, I, p. 125).

26 I, pp. 504-505.

27 Letter dated Leamington, February 10, 1860.

28 Benjamin Barstow, Zachariah Burchmore, Jr., William B. Pike, and Benjamin F. Browne, all defended Hawthorne thus against the charge of favoring Democrats while he was Inspector of the Port of Salem (William S. NEVINS, "Hawthorne's Removal from the Salem Custom House", in *Essex Institute Historical Collections*, t. 53, pp. 97-132).

29 Cited by NEVINS, *ibid.*, pp. 129-130.

30 Randall STEWART, "Hawthorne and Politics", in *The New England Quarterly*, 5 (1932), p. 239.

is my creed that no man has a claim upon his fellow creatures, beyond bread and water, and a grave, unless he can win it by his own strength and skill."[31] The greater part of his income derived from these appointments. In Boston, at the Custom House, he had made fifteen hundred dollars a year. At Salem, his salary had been only twelve hundred dollars annually. But from his consular fees at Liverpool alone he had netted close to thirty thousand dollars.

Nevertheless, tenuous as his connections with politics had been (although his share of the spoils had been considerable), he found frequent occasion for indulging in the good old American side-line sport of politician-baiting. "I do detest all offices. [...] And I want nothing to do with politicians. [...] Their consciences are turned to India-rubber — or to some substance as black as that, and which will stretch as much."[32] Old Stony Phiz, his country's choice for President (in *The Great Stone Face*), was so wonderfully eloquent that, "whatever he might choose to say", wrong looked right and right looked wrong.[33] At *The Christmas Banquet* the disappointed office-seekers, in "especial need" of a square meal, were allowed to sit at a side table among the sepulchral guests.[34] Into *Earth's Holocaust* the "hack politician", who had lost his job, cast his symbolic teeth — false like the rest of him.[35] Judge Pyncheon of *The House of the Seven Gables,* modelled vindictively on Charles W. Upham who had led the movement to turn Hawthorne out of the Salem Custom House, was at once the consummate rogue and the successful politician. He went smiling along the street according to the custom of office-seekers in the republic, apologizing, as it were, for his wealth, prosperity, and elevated station "by a free and hearty manner towards those who knew him; putting off the more of his dignity in due proportion with the humbleness of the man whom he saluted. [...]"[36]

By his political indifference and his disdain of politicians Hawthorne had reflected the divisive tendencies of the exaggerated individuallism which rendered the average American cynical in matters of social

31 Letter to George Hillard, dated December 9, 1853.
32 Letter to Sophia, dated March 30, 1840.
33 III, p. 427.
34 II, p. 344.
35 II, p. 438.
36 III, p. 160.

cooperation. For Hawthorne, however, the cleavage between himself and the community on this level was particularly frustrating because he still retained a keen perception of a bond with his fellows that was far stronger than egalitarian franchise — a sense of spiritual brotherhood that went deeper than mere citizenship and provided the real bed-rock of democratic beliefs. Nevertheless, the self-conscious equality that gravitated toward egotism was too pervasive in the American atmosphere to be resisted. Like all new-won freedoms it was a heady intoxicant for the spirit of men who seemed to have broken all ties. It not only inflated the ego of the citizen with a sense of self-sufficiency, but it conspired with the pressures of science and materialism to persuade man that he was what he was by virtue of himself alone. The Now was all-important. The Past, because it symbolized authority, was an evil force. It weighed men down. It retarded progress, and progress was change. Therefore, tradition, which linked one generation with the next in an organic unity, was jettisoned, or effectually ignored; and the idea of the community shrank to an area proportionate to the narrowed dimensions of the individual and his immediate concerns.

Hawthorne's well-known tirades against the influence of the Past are not derived from any one source. Intermixed with them are wholly personal complaints, some straight thinking about facing up to the Present, and some very jejune generalizations about progress. This is not the place to review the purely personal problems that often occasioned a bitterness toward the Past in Hawthorne. For our purpose it is enough to note that his outlook was colored by the decline of his family's prestige in the closed caste system of Salem, by the self-immurement of his mourning mother which had cut her and her children off from a healthy life all around them, and by the vanity of his own early aristocratic pretensions which had sent him grubbing among tombstones to uncover some heraldric title to public recognition while real life was slipping irrevocably past him. The chill of that early isolation from reality still made him shiver, remembering it.

But it is quite arresting that, even in those very days when the burden of the Past weighed so heavily upon him, Hawthorne preserved a sane attitude toward the Present. He had none of that self-consoling contempt for the Present which failures, or dreamers, are only too apt to dignify by praise of a vanished Golden Age, or by expectation of

future recognition when the world has matured to their own advanced state. As he thumbed through the ancient volumes of newspapers which are described in *Old News* (1834), Hawthorne observed: "All philosophy that would abstract mankind from the present is no more than words."[37] Ephemeral as newspapers were supposed to be, they had outlived the printer and his whole subscription list. "Happy are the editors of newspapers! Their productions excel all others in immediate popularity. [...] With hasty pens they write for immortality."[38] In *Time's Portraiture* (1837), the Essex Carriers' Address for New Year's Day of 1838, he advised his readers not to make the mistake of supposing that Time wanders among old ruins. "Time is invariably the first to forget his own deeds. [...] His place is in the busiest bustle of the world."[39] *The Sister Years*, another Carriers' New Year address printed in the *Salem Gazette* (1839), was a tribute to progress. A new day seemed dawning which promised to carry off an immense accumulation of prejudices. The wisest and the best people kept "a steadfast faith that the progress of Mankind is onward and upward [...]".[40] Posterity, the guest from the far future at *A Select Party* (1844), advised the importunate poet who was eager for immortal renown: "As to your verses, pray read them to your contemporaries." For "[...] the memory which one generation may retain of another is but a poor recompense to barter life for".[41] The surest way to be known to Posterity was "to live truly and wisely for your own age". And, in all the piles of books and tracts stored in the garret of the Old Manse, there was "nothing half so real as these newspaper scribblers had thrown off in the effervescence of a moment".[42] It was so because:

> It is the age itself that writes newspapers and almanacs, which, therefore, have a distinct purpose and meaning at the time, and a kind of intelligible truth for all times. [...] A work of genius is but the newspaper of a century, or perchance of a hundred centuries.[43]

Clearly, then, Hawthorne had a proper respect for contemporaneity. His protest against the Past, however, is of an extreme order frequently,

37 III, p. 532.
38 III, p. 531.
39 XII, p. 124.
40 I, p. 378.
41 II, p. 82.
42 II, p. 30.
43 II, pp. 30-31.

lacking his usual balance. Although voiced often through the mouths of characters in his stories, its consistency and its parallels in his own comments, or in his notebooks, argue that it represents a fairly strong personal feeling on the subject. Significantly, too, the protest is most frequently placed on the lips of figures who unmistakably represent the new currents of American views: John Hancock, the patriot, Holgrave, the jack-of-all-trades, and Middleton, the ambassador from the United States to England. John Hancock, new governor of a new state, informed old Esther Dudley that he and his compatriots "represent a new race of men — living no longer in the past, scarcely in the present — but projecting our lives forward into the future". Then, after due honor had been paid to "the stately and gorgeous prejudices of the tottering Past", Hancock had cried: "[...] and, then, my fellow-citizens, onward — onward! We are no longer children of the Past!" [44] Holgrave cried out also in a frenetic tone (hardly less excited than Clifford's natural denunciation of the Past as he rode out of musty Salem on the railroad train): [45] "Shall we never, never get rid of this Past? [...] It lies upon the Present like a giant's dead body!" [46] For Middleton the moral of his mission to the old country was quite clear. "Let the past alone: do not seek to renew it; press on to higher and better things, — at all events, to other things; and be assure that the right way can never be that which leads you back to the identical shapes that you long ago left behind. Onward, onward, onward!" [47]

The very symbols of the past sometimes moved Hawthorne to violence. Of the long list of things hurled into the flames of *Earth's Holocaust*, the first to go was "all the rubbish of the herald's office". [48] Holgrave felt about architecture, that most massive and rigid of man's achievement, as modern Communists might regard the Bank of England. It must go, leaving not a stone upon a stone, before the new currency could circulate freely.

> If each generation were allowed [...] to build its own houses, that single change, [...], would imply almost every reform which society is now suffering for. I doubt whether even our public edifices [...] ought to be built of such permanent materials as stone or brick. It were better

[44] I, p. 341.
[45] III, pp. 309-312.
[46] III, p. 219.
[47] XI, pp. 488-489.
[48] II, p. 431.

> that they should crumble to ruin once in twenty years, [...], as a hint to the people to examine into and reform the institutions which they symbolize.[49]

Of course, Holgrave, who spoke in this fashion, was a young man, comparatively without material resources. Hawthorne ironically pictured him shortly thereafter as a reformed conservative, riding off to inherit a country seat, with a new respect for tradition and permanence.[50] Nevertheless, some years later Hawthorne was still confiding radical thoughts to the pages of his English notebooks. On September 29, 1855, he wrote (of the British Museum) that he wished "the whole Past might be swept away — and each generation compelled to bury and destroy whatever it had produced, before being permitted to leave the stage". He observed that when "we quit a house, we are expected to make it clean for the next occupant; — why ought we not to leave a clean world for the coming generation?" It was, perhaps, fortunate that he did not see the library of half a million volumes on this visit to the museum, else, he supposed, that he "should have found full occasion to wish that burnt or buried, likewise".[51] After another visit (March 27, 1856) he wrote in the same vein: "The present is burthened too much with the past. [...] I do not see how future ages are to stagger onward under all this dead weight."[52] The very consistency of such remarks over a long period would seem to preclude the possibility of attributing them solely to the irritations of "museum feet".

Like so many of his fellow Americans, then and now, Hawthorne sometimes thought of living in a hermetically sealed Present. For him, however, who drew so much of his strength from the Past, who had been most successful in his re-creations of New England history, and

[49] III, p. 220. See also Clifford's harangue against permanence: "Just imagine, [...], how much of human evil will crumble away, with this one change! What we call real estate ... is the broad foundation on which nearly all the guilt of the world rests" (II, p. 311).

[50] "But I wonder that the late Judge [...] said Holgrave of his newly inherited property should not have felt the propriety of embodying so excellent a piece of domestic architecture in stone, rather than in wood. Then, every generation [...] might have altered the interior to suit its own taste and convenience; while the exterior, [...], might have been adding venerableness to its original beauty, and thus giving that impression of permanence which I consider essential to the happiness of any one moment" (II, p. 372).

[51] Nathaniel HAWTHORNE, *The English Notebooks by Nathaniel Hawthorne*, Randall STEWART, ed., New York, 1941, p. 243.

[52] *Ibid.*, p. 294. Note also his incendiary reference to Cimabue's Virgin in the *Santa Maria Novella* in Florence ("French and Italian Notebooks", t. III, p. 444).

who felt in England on his first visit that he had been there before,[53] such a separation was arterial, not merely umbilical. Short of death, it could not be achieved any more for society than for the individual man. That "no man is an island",[54] that "people will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors",[55] that the "presence" of the past[56] is an inescapable fact — all this he knew was nature's law of growth. So notwithstanding the ugliness of England's social abuses which, perhaps more than anything else, had led him to equate England with tradition and America with progress, he came, bit by bit, to own the beauty in continuity and stability. The better system for which man longed came to combine features of Old and New. The change in Hawthorne's attitude was gradual at first. The American claimants of old world titles in *The Ancestral Footstep* and in *Doctor Grimshawe's Secret*, respectively, mirror this evolution in Hawthorne's experience. Middleton is a more confident representative of American superiority than Redclyffe. Like Middleton, Redclyffe commences his quest with an energetic resolution for separation from the old world. But the spell of the Past begins to exert an overpowering fascination for him. In the end, he never really makes up his mind between England and America. "With a clear departure from his original plans, [...] Hawthorne, spares him the decision."[57] In this dilemma of Redclyffe's Hawthorne was expressing a personal indecision. "He deprecated alike the resistance to change which he saw in English life, and the heedlessness of tradition which he saw in his own country."[58]

This indecision was particularly marked before Hawthorne finally boarded the *Europa* and sailed for home. For the extra-patriot, who

[53] See *English Notebooks*, pp. 92, 124, 213, 49; *Dr. Grimshawe's Secret* (*Works*, XIII, pp. 180-181); *The Ancestral Footstep* (XI, p. 493); *Our Old Home* (VII, pp. 82-83).

[54] John Donne, "Meditation 17", in *Devotions upon Emergent Occasions*, London, 1624, pp. 415-416.

[55] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, London, 1790, pp. 47-48. See also Burke's contract-idea of society: "[...] a partnership [...] between those who are living, those who are dead, and those who are to be born" (*ibid.*, pp. 143-144).

[56] T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent", in *Selected Essays*, New York, 1950, p. 4.

[57] Christof Wegelin, *The Concept of Europe in American Fiction, From Irving to Hawthorne*, Baltimore, 1947, p. 238.

[58] Darrel Abel, "Hawthorne's Skepticism About Social Reform, With Especial Reference to *The Blithedale Romance*", in *The University of Kansas City Review*, Spring, 1953, p. 193.

had once disparaged foreign food, scenery, and women, came close in the last days to becoming an expatriate. But England (Tradition) was as shut off from the Present as America (Progress) was cut off from the Past. The wholeness which the two might have furnished together for the full life of man and the community, Hawthorne had glimpsed only once — in Italy. There, in front of several churches, he had seen the Latin inscription, "*Indulgentia plenaria et perpetua pro cunctis mortuis et vivis*"; "than which, [...] it seemed to him, nothing more could be asked or desired." [59] Here the living and the dead of all times were considered in the same prayer. The Easter Sunday pageantry in St. Peter's Cathedral had impressed him similarly: "[...] the papal ceremonies seem to forego little or nothing that belongs to times past, while it includes everything appertaining to the present." [60] Back in America, however, when the "Present, the Immediate, the Actual" [61] of the Civil War proved too potent for Hawthorne, the Past meant re-reading Scott and refusing to read the newspapers. That kind of Past was escape, not an integral part of life; and Hawthorne himself soon began to disintegrate physically beneath the unresolved strain, aging with alarming rapidity and losing control of his faculty for creation. Before the War had ended, he had died — significantly, alone, in a rented transient's room in a New Hampshire hotel to which he had travelled from Boston, trying, with typical American restlessness, at once "to get away from it all" and to find himself by calling movement progress.

Henry G. Fairbanks, Ph.D.,
St. Michael's College, Winooski, Vt.

59 "French and Italian Notebooks", t. II, p. 162, col. 1.
60 *Ibid.*, p. 184.
61 Preface to *Our Old Home* (*Works*, VII, p. 16).

Introduction à l'étude de la possession *

Vous avez déjà compris, au cours de vos études de licence, que cette notion de possession est assez mystérieuse, et souvent mal saisie : on pourrait la comparer aux paillettes qui brillent dans le tamis des chercheurs d'or et souvent s'en échappent.

Son utilité, la multiplicité des applications qu'elle commande ne sont cependant contestées par aucun praticien.

La possession, malgré toutes les études qu'on en a faites, notamment en France, en Allemagne, en Italie, malgré tous les procès qui s'y rapportaient, tous les jugements auxquels elle a donné lieu reste vraiment mystérieuse.

Mal connue dans certaines de ses conséquences, elle apparaît dans sa substance, dans son être même comme un mystère, car elle fait hésiter les juristes les meilleurs sur sa définition.

Comment pourrait-il en être autrement ?

Le code civil, dans son article 2192, nous définit cette possession comme « ... la détention ou la jouissance d'une chose ou d'un droit que nous tenons ou que nous exerçons par nous-mêmes ou par un autre qui la tient ou qui l'exerce en notre nom ».

De cet article et de sa réplique française, l'article 2228 du code Napoléon, les auteurs de la doctrine extraient de la possession le concept suivant : « La possession, écrit Baudry-Lacantinerie dans son admirable traité théorique et pratique de droit civil [1], n'est pas autre chose que l'exercice, la jouissance soit par nous-mêmes, soit par autrui, du droit réel que nous avons ou que nous prétendons avoir sur une chose. »

* Leçon inaugurale donnée à Ottawa, le 17 septembre 1958, lors de la rentrée solennelle des cours de droit civil de doctorat; cours dont on célébrait la seconde année d'existence à la Faculté de Droit de l'Université d'Ottawa, en présence de Me Alléhaut, bâtonnier du Barreau de Paris, de nombreux juges, membres du Barreau et du Notariat, ainsi que des professeurs à la Faculté de Droit. (N.D.L.R.)

[1] G. Baudry-Lacantinerie et A. Tissier, *Traité théorique et pratique de Droit civil*, « De la prescription », 3e éd., 1905, p. 154.

De son côté, Maurice Picard, dans le tome 3 du traité pratique de Marcel Planiol et Georges Ripert, constate que « ... la question de savoir si le possesseur a ou n'a pas le droit d'agir comme il le fait est indifférente pour l'existence de la possession et pour la réalisation de ses effets. Il résulte de là, poursuit cet auteur éminent, que le possesseur qui agit sans droit est assimilé, au point de vue de la possession seulement, à celui qui exerce un droit réellement existant [2]. »

L'étrangeté de la situation qu'entraîne le concept de possession n'échappe certainement à aucun d'entre vous : comment la doctrine peut-elle s'accorder dans son ensemble avec les auteurs que l'on vient de citer pour admettre que la possession dont il est fait état dans le code civil est une situation qui résulte aussi bien de l'exercice d'un droit légitime existant, que d'un droit simplement apparent ?

On se demande ici si le législateur n'est pas en train de ruiner simplement son œuvre : à quoi bon, dans le droit des biens, qui sera cette année le cadre majestueux de nos discussions, prévoir que la propriété, droit réel par excellence, se transfère par les successions, les donations ou les contrats, pour placer ensuite, dans l'article 2192 du même *Code civil*, le droit régulièrement acquis et le droit usurpé sur un plan identique ?

Il y a certes là de quoi surprendre un juriste.

* * *

Cependant, une observation s'impose immédiatement; elle est tirée des applications que donne le code civil à la notion de possession.

S'il faut, bien exactement, admettre une égalité entre le propriétaire légitime et les usurpateurs, tout au moins certains d'entre eux, cela ne revient néanmoins pas à dire que cette parité aura des répercussions dans tous les domaines du droit civil.

L'égalité ne joue que dans certains cas, certaines applications de la possession : voyons donc, dans un coup d'œil d'ensemble, quelles sont les conséquences d'une possession dont la notion vient de nous apparaître dans un raccourci assez succinct.

On peut répartir en deux classes bien distinctes les effets de la possession : sorte de Janus « bifrons » juridique, la possession a deux

[2] M. Planiol et G. Ripert, *Traité pratique de Droit civil français*, t. 3, « Les biens », par M. Picard, 2e éd., 1952, p. 161, n° 145.

visages, si l'on peut dire; un aspect simplement défensif, d'une part; et un aspect acquisitif du droit lui-même, ou agressif.

La possession, dans son aspect purement défensif, a une sorte de pouvoir d'ankylose, si j'ose m'exprimer ainsi, ou de cristallisation : essentiellement provisoire, elle vise assez modestement à conserver, à maintenir les situations acquises.

Le possesseur conservera l'exercice de ses droits, donc : mais son rival, moins heureux sur le plan de l'exercice du droit, pourra toujours démontrer qu'un contrat, une succession, une donation l'a investi d'un pouvoir légitime sur l'objet en litige.

Le possesseur, vaincu dans ses retranchements possessoires, devra alors abandonner l'objet.

* * *

L'aspect historique de la science juridique, c'est-à-dire l'histoire du droit, en particulier celle du droit romain, et l'aspect géographique de notre science, je veux désigner par là le droit comparé, nous feront rapidement comprendre qu'à peu près à toutes les époques et sous tous les cieux, le possesseur a été ainsi avantagé.

Il est probable que la perspective d'étudier ainsi, en relation avec la possession du code civil de la province de Québec, des institutions de provinces canadiennes d'expression anglaise ou de pays étrangers ne vous déplaira pas, mes chers amis.

Je crains, par contre, sérieusement que l'appel à des notions tirées de l'histoire du droit et du droit romain vous laisse au premier abord assez indifférents.

J'ai déjà remarqué, tant dans mes cours de licence que pendant les séances de travaux pratiques qui ont été organisées par notre faculté, que les étudiants en droit se montraient en général hostiles à tout retour vers le passé.

Ce faisant, ils n'ont pas raison, à mon avis, sans avoir cependant complètement tort.

Certes, les romanistes et les historiens du droit ont souvent donné un relief excessif, et peut-être inexact, à des institutions bien lointaines et sur lesquelles on possède fort peu de renseignements.

Un tel abus des conjectures choque un juriste, surtout s'il vit comme vous dans une civilisation qui met l'accent sur ce qui se touche, se voit, se compte, se mesure.

Je vous accorde d'ailleurs bien volontiers qu'un juriste romain de la belle époque — la belle époque en droit romain se situe beaucoup plus haut que les douces années qui ont précédé paraît-il la première guerre mondiale, cela soit dit en passant — serait absolument muet de stupeur s'il pouvait, dans le cercle spécial de l'enfer réservé aux juristes, consulter l'un des manuels que nos romanistes modernes se font un plaisir de mettre entre les mains des étudiants.

Ce nouveau supplice s'ajouterait à ceux qu'il subit sans doute déjà, en raison des nombreuses entorses que sa profession l'avait amené à faire à la vérité et à ses propres convictions.

Au fond, excusez-moi de ce raccourci, les Romains étaient (avant la lettre, je le concède) des « gens modernes ».

A l'époque que j'ai prise comme référence, on n'avait pas encore de code, à Rome; Justinien, ce Byzantin, n'était pas encore passé par là (pour plusieurs raisons).

Les magistrats romains, à la façon des juges anglo-saxons, élaboraient eux-mêmes les règles guidant leur activité judiciaire.

Ces magistrats, en créant la procédure formulaire, mettaient à la base du procès un document, la formule, dont seul un bulletin d'enregistrement de bagages, dans une gare, pourrait donner de nos jours une idée.

Vous auriez vécu à cette époque et vous leur auriez offert une feuille de papier carbone, pour faire des doubles, avec un crayon à bille, ces hommes, malgré la dignité de leur charge, vous auraient sans doute sauté au cou.

Aussi n'est-il nullement dans mon intention de vous proposer de donner de la valeur, une valeur intrinsèque aux règles du droit romain ou de l'histoire du droit, qui, telles qu'elles nous ont été transmises, n'ont qu'une utilité pratique infime pour le praticien du droit.

Mais, par contre, si vous voulez, dépassant le niveau de la simple pratique, faire des raisonnements juridiques, comme nous allons vous y entraîner cette année, vous ne pourrez négliger aucune manière de raisonner, sur un point déterminé.

Nos problèmes de la faculté et du prétoire existaient déjà à Rome et dans l'ancien droit français. On peut négliger, donc, bien des règles qui se sont transmises jusqu'à nous au prix de quels gauchissements, de quelles déformations.

Mais on ne peut, à l'inverse, laisser de côté les raisonnements qu'avaient suggérés aux Romains leurs problèmes, qui sont encore les nôtres.

C'est en confrontant des opinions diverses, en les combinant dans certains cas, que l'on arrive à trouver le raisonnement juridique, non pas exact mais provisoirement le moins imparfait pour appuyer une solution concrète.

Tant il est vrai que dans la doctrine qui nous intéresse existe, comme d'ailleurs dans beaucoup d'autres disciplines intellectuelles, une sorte de loi de conservation de la pensée.

Comme il est donc difficile, chez nous, de trouver un raisonnement nouveau !

Les juristes savants sont des plagiaires conscients, et les autres des inconscients.

On ne peut donc ignorer — qu'il s'agisse de rendre un jugement difficile ou d'éclairer un point de la doctrine — la pensée romaine, non plus que celle des canonistes, celle des grands auteurs du droit coutumier ou du droit écrit de l'ancienne France.

D'ailleurs, il est illogique et mal fondé en fait de prétendre, comme certains le font souvent, que les branches historiques du droit représentent un passé suranné et le droit comparé, ce géant moderne, un avenir prometteur de riches moissons.

Que peut-on chercher dans le droit comparé ?

Certes, si l'on est législateur, on peut y trouver des inspirations fort utiles.

Mais au simple juriste, chargé de motiver une opinion, le droit comparé apporte avant tout des éléments de raisonnement qui sont précieux mais comparables, à tout prendre, à ceux venant du passé.

Il était nécessaire de vider cet abcès; en essayant de rehausser à vos yeux le prestige du droit romain ou de l'histoire juridique, de ramener à des proportions raisonnables votre admiration pour le droit comparé.

* * *

Arrivons maintenant à l'énumération des avantages de la possession, envisagée sous son angle défensif.

Parce qu'il est en contact physique avec l'objet, le possesseur sera défendeur au procès; sur son adversaire pèsera ainsi l'obligation de faire la preuve, à l'appui d'une action en revendication de la propriété ou en réclamation d'un droit réel.

Si le demandeur échoue dans sa preuve, le défendeur, donc le possesseur, gardera alors l'objet.

Sentant qu'il échouera dans sa preuve, l'attaquant veut-il agir par surprise ou par violence, et s'emparer de l'objet qu'il croit lui appartenir ?

Si l'attaque porte sur un meuble, il commet un vol, infraction punie par le droit criminel; et s'il s'agit d'un vol commis avec violence, le possesseur en outre pourra repousser l'agression par des moyens comparables à ceux de l'attaque; bénéficiant, dans cette défense digne d'un « western » américain, de l'immunité accordée à la personne en état de légitime défense de ses droits.

La loi pénale permet aussi au possesseur de défendre l'accès de ses immeubles.

Mais, en matière immobilière, c'est surtout sur le plan de la procédure civile que le possesseur se voit avantagé : à lui le bénéfice, la protection des actions possessoires dont traitent les articles 1064 à 1066 du *Code de Procédure civile de la Province de Québec.*

Celui qui possédait un immeuble dans certaines conditions pourra intenter la complainte, la dénonciation de nouvel œuvre ou la réintégrande, ces voies de procédure dont les noms mêmes font monter jusqu'à nous le parfum de l'ancien droit.

Comprenons ce qui caractérise ces actions : saisi d'une demande d'un possesseur d'immeuble tendant à faire cesser un trouble apporté à l'exercice de ses droits, ou bien à faire détruire un ouvrage entravant cet exercice, ou bien encore à se faire rendre une possession perdue par violence émanant de l'adversaire, un juge civil se bornera à vérifier si le plaignant était bien possesseur; et, si la possession remplit les conditions requises par la loi, le juge ordonnera un rétablissement dans le « statu quo » antérieur au trouble possessoire.

Peut-être le trouble-fête ou l'agresseur entreprendra-t-il de rétorquer qu'il a craint les lenteurs proverbiales, dit-on, de la justice, anticipé sur le triomphe de son bon droit ?

Le juge ne se laissera pas attendrir : le propriétaire perdra son procès; et ce n'est qu'après avoir exécuté les condamnations prononcées contre lui qu'il pourra reprendre contre le possesseur, peut-être vainqueur à la façon de Pyrrhus, une action en revendication de sa propriété.

Toutes les faveurs défensives accordées ainsi à une personne simplement parce qu'elle détient un objet, sur lequel elle exerce un droit en apparence légitime; faveurs qui nuisent souvent — nous venons de le voir — à un légitime propriétaire qui avait perdu le contact avec son objet, peuvent dérouter, certes.

Mais on peut assez aisément expliquer les faveurs légales.

Comme toute institution humaine, la société juridique comporte des apparences; apparences dont le maintien est important.

Certes, on peut entreprendre un travail en profondeur et démontrer que les apparences ne sont pas fondées; mais jusqu'à ce qu'une telle preuve ait été rapportée, force doit rester au « statu quo » que chacun peut constater.

C'est, on le voit désormais, parce que les législateurs ont, à peu près toujours et partout, accordé protection au possesseur que les luttes violentes ont à peu près cessé d'avoir pour objet des biens, dans les sociétés policées.

Cela a conduit Savigny, un grand juriste allemand, à constater que la protection possessoire avait été accordée à des particuliers dans l'intérêt de l'ordre et de la paix publique [3].

Tandis qu'un autre juriste allemand, Ihering, également fameux, dont nous aurons l'occasion d'examiner les idées — idées d'une clairvoyance et d'une puissance extraordinaires — tout au cours de cette année, soulignait que ces moyens de protection rapides et efficaces sont surtout utiles au propriétaire; lequel peut ainsi faire protéger l'exercice de ses droits sans entreprendre la preuve (difficile et souvent lente) de la légitimité de son pouvoir [4].

Retenons spécialement ici l'image fameuse donnée par Ihering : la possession est le « bastion avancé » de la propriété; ce qui veut dire

3 Savigny, *Traité de la Possession*, trad. Stædtler, 7e éd., 1865.
4 Von Ihering, *Fondement de la Protection possessoire*, 1865, trad. Meulenære.

que le propriétaire se défend sans engager toutes ses forces et, en général, avec succès sur ce terrain.

Certes, un propriétaire qui aura mal possédé sera battu par un possesseur qui aura bien « joué » au propriétaire.

Mais cela est désormais assez compréhensible.

Il ne faut plus s'indigner, donc, de la bivalence des avantages découlant de la possession; tout au moins en ce qui concerne les avantages défensifs, ceux de la première catégorie que nous avions à examiner.

* * *

Voyons à présent le deuxième aspect des effets de la possession.

Fait plus paradoxal encore, au premier abord du moins, la possession fait acquérir dans un assez grand nombre de cas la propriété elle-même.

C'est ce qui se passe en premier lieu dans l'occupation; dont les articles 583 et suivants du *Code civil* de Québec font une série d'applications à propos des produits de la mer, des foins croissant sur les grèves du Saint-Laurent, des choses trouvées sur la voie publique, notamment.

La mainmise sur ces objets, avec l'intention d'en devenir maître, crée la propriété.

Vestibule de la propriété, c'est ce que semble être encore la possession dans le cas d'attribution du trésor à celui qui l'a trouvé; du moins, lorsque cette découverte a eu lieu sur le terrain d'autrui (article 586 du *Code civil,* 1er paragraphe « in fine »); dans l'hypothèse où le chasseur s'empare du gibier qu'il vient de tuer; dans l'éventualité où la loi (article 411 du *Code civil*) attribue les fruits perçus, sur la chose d'autrui, par un possesseur de bonne foi à ce dernier.

La possession qui apparaissait, dans les cas précédents, comme un moyen de créer la propriété, très logiquement et légitimement, sur un bien sans maître devient en dernière analyse un véritable moyen de combat du possesseur illégitime mais abusé contre le véritable propriétaire.

C'est encore ce visage agressif qui caractérise la prescription acquisitive, d'une manière globale du moins.

Il n'est pas dans mes intentions de donner ici un aperçu même succinct des règles de la prescription acquisitive — que la terminologie juridique appelle aussi l'usucapion.

Bornons-nous, faute du temps nécessaire à un exposé plus complet, à souligner simplement deux caractères essentiels de la prescription acquisitive.

En premier lieu, cette prescription est un mécanisme dans lequel se combinent l'action du temps et le fait de la possession.

Cela est vrai, en principe, aussi bien en matière de meubles que d'immeubles; encore que dans un cas, celui où un objet de nature mobilière a été acheté dans le cours d'une transaction commerciale, la propriété apparaisse instantanément au profit de celui qui en prend possession (article 2268, *c. civ.* de Québec, 3e paragr.).

En second lieu, la prescription acquisitive, ou usucapion, requiert le plus souvent des conditions supplémentaires — qui viennent s'ajouter aux éléments essentiels de toute possession (une appréhension matérielle de la chose, appréhension que les juristes romains baptisaient du nom de « corpus », et l'intention d'agir dans son intérêt personnel, l'« animus », par opposition au « corpus »; l'esprit distingué, en somme, de la matière) :

Non seulement on va considérer alors l'absence de vices de la possession, mais encore la bonne foi, ou croyance erronée du possesseur dans la légitimité de son droit; et aussi le juste titre, c'est-à-dire un acte d'acquisition valable en la forme.

C'est en combinant ces divers éléments que l'on obtient une série de régimes de prescription acquisitive que distingue essentiellement la longueur, variable, du délai requis en présence de telle ou telle situation déterminée.

Plus ou moins facilement, donc, le possesseur accède à la propriété.

Mais, direz-vous, ce dernier aspect des effets de la possession devient uniquement un avantage d'un usurpateur, quelquefois de bonne foi mais pas toujours, à l'encontre du propriétaire ?

Va-t-on perdre de vue, dès lors, l'aspect complexe — si troublant — qui frappait au premier abord : celui d'un système utile à la fois au vrai et au faux propriétaire ?

Je ne le pense pas.

Si le légitime propriétaire a, évidemment, beaucoup à craindre de la prescription acquisitive, il en profite également.

Sur le terrain de la preuve du droit de propriété, par excellence.

De même que, selon la philosophie antique, il est difficile de proclamer un homme heureux avant sa mort, de même il est difficile aujourd'hui d'affirmer que cette personne qui a acheté un bien en est réellement devenue propriétaire; il faut, pour acquérir une certitude dans ce domaine, être sûr que tous les prédécesseurs de l'actuel titulaire de la propriété étaient eux-mêmes bien propriétaires.

« Probatio diabolica », disaient déjà les juristes du moyen âge; et le temps s'est écoulé depuis.

Aussi, le meilleur moyen pour celui qui a acheté d'un vendeur sérieux et moyennant finance un bien est-il, en définitive, d'invoquer sa possession, possession dont la durée pourra être allongée du délai de possession des précédents propriétaires, en vertu d'un système que nous aurons plus tard à étudier en détail et qui s'appelle la jonction des possessions.

Nous pouvons terminer ici cet examen très synthétique des principales applications de la possession.

Il ne faudra cependant pas perdre de vue que cette possession ajoute aux deux séries d'effets essentiels que nous venons d'examiner avec attention une tierce fonction, qui n'est plus de défendre un possesseur ou de lui faire acquérir la propriété; mais qui consiste à réaliser la publicité d'un droit réel à l'égard des tiers.

Cette « possession-publicité » prendra place certes parmi l'étude aussi détaillée que possible qui sera faite des applications de la possession, dans les leçons futures.

Il s'agit d'une possession destinée, en matière de gage, à rendre le contrat opposable aux tiers.

La possession devient alors, en matière mobilière, un succédané de l'enregistrement en matière immobilière.

Cet aspect de la possession paraît beaucoup moins important que les précédents : la preuve en est qu'il n'exerce guère d'influence sur la notion même de possession, en législation ainsi qu'en doctrine.

* * *

Mais il n'en va pas de même pour la prescription acquisitive; et la protection du possesseur, au moyen des actions possessoires.

C'est la connaissance des applications essentielles de la possession qui a conduit précisément les tribunaux ainsi que la doctrine à systématiser étroitement la notion de possession; à l'enserrer dans des cadres très précis.

Mais à l'inverse, pour connaître exactement de nos jours la portée des applications qu'il convient de faire de la possession, il vaut mieux remonter aux sources, évoquer maints problèmes qui se sont posés depuis longtemps à la doctrine et à la jurisprudence, cherchant à définir la notion de possession.

Pour préciser cette notion, bien des difficultés devront être examinées :

Faut-il reconnaître à la possession le caractère d'un droit ou celui d'un simple fait, fait auquel la loi attache les conséquences que l'on a pu mesurer ?

La réponse à cette question primordiale préparera la solution d'autres difficultés que l'on ne peut davantage éluder; difficultés relatives aux objets, d'abord, qui seront susceptibles de possession; ne pourra-t-on posséder que des objets matériels, offrant un « corpus » que la main peut atteindre; faudra-t-il, au contraire, reconnaître une possession, ou une quasi-possession, tout au moins, sur des droits immatériels ?

Une réponse affirmative à cette dernière question peut ouvrir des champs très vastes à la notion de la possession; aussi bien dans le domaine des droits patrimoniaux, en ce qui concerne notamment les créances, que dans le domaine des droits attachés à la personne elle-même.

La possession des universalités de droit, d'une succession, par exemple, devra aussi être examinée, quant à sa possibilité.

Parallèlement au problème des choses susceptibles de possession, apparaît le problème de la preuve de la possession.

Celui encore de la représentation dans la possession : pourra-t-on posséder, en principe, par l'entremise d'autrui ?

En s'écartant ainsi, par un système d'ondes concentriques, du cœur

du problème, on recherchera les vices qui peuvent entacher une possession : violence, discontinuité, clandestinité, précarité.

Enfin, l'étude du fondement de la protection possessoire, la recherche du caractère unique ou multiple de la notion de possession pourront être envisagées, complétant ainsi l'aspect proprement théorique du sujet.

Ce n'est qu'après avoir scruté ces théories, vérifié les principes, pour tenter de retenir les plus simples et les plus sûrs, que l'on pourra, refaisant sans doute le même chemin dans le raisonnement que les codificateurs eux-mêmes, étudier en détail, dans la deuxième partie du cours, les applications d'une notion si vieille et, en général, si mal comprise.

N'oubliez jamais que la seule valeur des théories juridiques est d'éclairer, de vivifier la compréhension des textes et d'en faciliter l'application.

Nul sujet ne peut vous le faire comprendre davantage que celui dont nous avons simplement abordé l'étude aujourd'hui.

Pierre Azard,
professeur à la Faculté de Droit.

Introduction à l'étude des dons du Saint-Esprit

La doctrine des dons du Saint-Esprit est le point de convergence de tous les problèmes de spiritualité. Il importe, en cette leçon inaugurale [1], de prendre conscience de l'importance majeure de cette question-clé, particulièrement révélatrice de la méthode intégrale de la théologie spirituelle, requérant à la fois science et expérience.

Cette étude nous révélera aussi un aspect du génie de saint Thomas d'Aquin demeuré inexploité, mais que l'Église d'aujourd'hui nous a désigné avec force : son rôle de maître en spiritualité, de « guide des études » dans le domaine de la science ascétique et mystique. Le renouveau mystique du monde actuel et la création par l'Église, dans toutes ses universités, de chaires de théologie spirituelle, contribuera à découvrir en lui, comme dans les autres domaines de la science sacrée, le « Docteur commun » de la spiritualité chrétienne.

I. — IMPORTANCE MAJEURE ET ACTUALITÉ DE LA DOCTRINE DES DONS DU SAINT-ESPRIT.

Il faut bien distinguer « *importance* » et « *actualité* ». L'« *importance* » d'un problème est sa valeur en soi, découlant de la nature même des choses, nous manifestant sa place essentielle dans un domaine du savoir. Il s'agit d'une position-clé. Ainsi :

— le problème des universaux, sans lequel il est impossible de résoudre le mystère de la connaissance humaine et son réalisme foncier;

— le problème de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans tout l'univers créé et son identification absolue dans l'Acte pur, vérité suprême de la philosophie humaine et, sous une lumière supérieure, de la Révélation divine : « *Je suis celui qui suis* », « *Je suis l'existant* », « *Celui qui est* », clé de voûte qui porte l'architecture

[1] Leçon inaugurale d'un cours de théologie spirituelle professé à l'Université d'Ottawa, le premier semestre 1958.

méthodologique de la *Somme théologique* et de tout le thomisme. Refuser cette vérité fondamentale, c'est ruiner par la base la synthèse géante élaborée par le génie de saint Thomas d'Aquin.

Il existe de telles vérités dans tous les domaines du savoir :

En *philosophie,* par exemple : le principe de la spécification des sciences par leur objet formel et leur degré d'immatérialité, l'unité du composé humain, la définition de l'âme humaine, « forme » du corps, les cinq preuves-types de l'existence de Dieu, etc.

De même *en théologie* : l'identité substantielle des Trois Personnes divines et leur principe de distinction par voie d'origine; l'unité de Personne dans le Verbe incarné; le primat de la Maternité divine se terminant à l'intérieur de l'ordre hypostatique, et racine de tous les privilèges marials, le rôle primordial de l'Esprit-Saint dans l'Église, considérée non pas seulement sous son aspect juridique et hiérarchique, mais contemplée dans son mouvement vital le plus intérieur : le Christ total animé par la Trinité; en morale enfin et en mystique, la définition de la grâce sanctifiante comme une participation à la Déité telle qu'elle subsiste dans les Trois Personnes divines, acheminant les hommes divinisés vers la vision de la Trinité dans un même Verbe incréé — numériquement le même, — proféré par le Verbe, terme vital et immédiat de la vie intellectuelle de chacune des Trois Personnes et possédé, selon son degré de gloire, par chacun des élus, réalisant ainsi le vœu suprême du Cœur du Christ : la « consommation » de tous les hommes avec Dieu, en l'unité de la Trinité.

Nous pourrions multiplier les exemples. Tout le secret de la science consiste à savoir découvrir et relier ensemble organiquement ces positions-clés dans les diverses branches du savoir humain.

L'étude des dons du Saint-Esprit compte parmi ces questions fondamentales de la science théologique. Le *Traité des dons du Saint-Esprit* est *la clé de la théologie mystique,* le principe de solution de tous les problèmes mystiques d'actualité. L'ignorer, c'est se priver de la connaissance de l'action la plus secrète de Dieu dans l'Église et dans l'âme des saints, nous révélant, par contraste, tout le drame du péché. D'où son importance majeure en hagiographie. Ce traité des dons du Saint-Esprit, qui nous fournit le puissant instrument d'analyse de la profondeur de l'âme des saints, nous permet aussi de suivre pas à pas

l'itinéraire des âmes depuis le péché jusqu'aux états les plus élevés de l'union transformante, « ad fastigium sanctimoniæ [2] ». Alors l'Esprit-Saint, devenu comme le centre vital de notre vie divine participée par la grâce d'adoption, établit les âmes en communion constante avec la très sainte Trinité. L'Esprit du Père et du Fils les introduit et les garde à l'intérieur du cycle de la vie trinitaire, les associant au mouvement de « circuminsession » du Père dans le Fils et du Fils dans le Père, en l'unité d'un même Esprit d'amour. C'est le point culminant de la théologie mystique et de l'action personnelle de l'Esprit de Dieu dans les âmes; le langage humain ne peut que balbutier ces splendeurs et l'on sait que lorsque le génie mystique de saint Jean de la Croix a tenté d'exprimer « le réveil du Verbe » et l'« aspiration de l'Amour » dans l'âme, la plume lui est tombée des mains; la *Vive Flamme* comme la *Somme théologique* sont demeurées inachevées.

Le renouveau mystique contemporain a rendu à l'étude des dons du Saint-Esprit sa vraie place en spiritualité. En réaction contre l'atmosphère du matérialisme athée, a surgi partout un élan mystique qui pousse nos élites vers la plus haute perfection, même dans le laïcat. Un immense effort apostolique tend à climatiser le monde moderne en Dieu. La docilité à l'Esprit-Saint caractérise ces formes nouvelles de vie parfaite, qui cherchent à réaliser dans tous les milieux sous les apparences les plus humaines la vie la plus divine.

D'où la nécessité de présenter aux âmes d'élite les principes d'une action « engagée », mais d'une efficacité toute divine, ce qui est le propre de l'action transformante et divinisatrice du Saint-Esprit, en union avec le Père et le Fils. Dans la vie de l'Église, rien de plus actuel. Comme toutes les grandes questions qui touchent au destin de l'homme, l'étude des dons du Saint-Esprit garde l'actualité dominatrice de l'éternel.

II. — LA MÉTHODE A SUIVRE.

Toute méthode est commandée par son objet. Les sciences d'observation requièrent des méthodes expérimentales, les sciences spéculatives s'appuient, à partir du sensible, sur la dialectique rationnelle. La théologie, pour être parfaite, exige une *méthode intégrale*, à la fois historique et doctrinale, positive et spéculative. « Il faut deux

2 Encyclique *Divinum illud munus*, 9 mai 1897.

poumons pour respirer », nous disait en souriant notre vieux maître, le père Lagrange, fondateur de l'École biblique, voulant que les théologiens aient le sens de l'histoire et les exégètes la force de la réflexion, sous la lumière directrice et les analogies de la foi. Se priver de l'une ou l'autre de ces deux disciplines, complémentaires, serait une mutilation et un appauvrissement. Leur accord est indispensable et leurs lumières respectives convergent vers le même objet, se prêtant un mutuel appui.

Le véritable théologien est celui qui, utilisant d'abord la méthode historique, se met en quête des documents de la Révélation, non pour dresser un simple inventaire de citations bibliques et de textes du magistère de l'Église, mais en vue d'une analyse poussée à fond selon toutes les exigences critiques et toutes les ressources de l'histoire et des sciences annexes. C'est la première phase scientifique : la foi à la recherche des traces historiques de la Révélation divine : « *fides quærens documentum* ». Ce labeur théologique constitue déjà, à lui seul, un immense enrichissement, un merveilleux rassemblement de la science des Écritures et de l'histoire de la pensée chrétienne. Un seul homme ne peut suffire à une telle tâche. La théologie positive appelle la collaboration savante d'une armée de travailleurs spécialisés : dur labeur d'une investigation patiente et d'un contrôle perpétuel des sources révélées, mais combien éclairant sur les cheminements de la Pensée divine parmi les hommes.

Après cette première phase de recherche positive peut commencer le travail de la pensée spéculative par l'analyse scientifique des vérités de foi, considérées comme notions de base de tout l'effort ultérieur de la réflexion. Lentement, méthodiquement, selon toutes les lois dialectiques de l'esprit humain, le théologien spéculatif va se mettre à son propre labeur : saisie en profondeur des énoncés de la foi, élaboration de définitions précises, de jugements, de raisonnements, toujours appuyés sur les faits ou sur les vérités de foi infaillible qui lui ont servi de point de départ; puis par illuminations successives de plus en plus cohérentes, l'esprit humain s'élève jusqu'à la synthèse totale où, dans une vue de sagesse harmonieuse, s'achève le regard contemplatif du théologien comme du savant. C'est comme la projection en lui de la science même de Dieu : « velut quædam impressio divinæ scientiæ,

quæ est una et simplex omnium [3]. » Alors tout s'illumine, à la lumière des plus hauts principes, et les moindres conclusions, les moindres détails, bénéficient de la clarté de l'ensemble; tout s'explique et trouve sa vraie place dans l'édifice du savoir. La pensée humaine se repose avec certitude dans l'intelligence de sa foi: « *fides quærens intellectum* ». Ce beau travail de théologien est le plus fructueux. Se contenter d'une accumulation de textes d'autorité impose une adhésion qui laisse l'esprit « vide ». L'homme a besoin d'aller « jusqu'à la racine de la vérité », de juger de tous les mystères de Dieu et de l'univers à la lumière de « Celui qui est ».

Un texte célèbre de saint Thomas a exprimé avec vigueur ces perspectives méthodologiques :

> Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari :
>
> *a)* Quædam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem *an ita sit ?* Et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus quas recipiunt illi cum quibus disputatur...
>
> *b)* Quædam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur *ad intellectum veritatis* quam intendit. Et tunc oportet *rationibus* inniti investigantibus *veritatis radicem* et facientibus scire *quomodo* sit verum quod dicitur.
>
> Alioquin, si nudis auctoritatibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita sit sed *nihil scientiæ* vel intellectus acquiret et *vacuus* abscedet [4].

Il est une autre fonction de la théologie — d'une extrême importance à l'heure actuelle — qui présuppose la science déjà constituée, pour l'étendre dans le domaine des applications pratiques; « intellectus speculativus extensione [et non pas « extinctione »] fit practicus ». Son utilité est constante dans la vie quotidienne de l'Église pour juger de la conformité des doctrines et de la conduite des hommes avec les vérités de la foi. Toutes les congrégations romaines font appel à la compétence de théologiens consultés, principalement au service du Saint-Office, gardien vigilant de la foi et des mœurs dans l'Église, sous la présidence personnelle du pape. Ce rôle du théologien se révèle indispensable en spiritualité et en hagiographie. La science théologique elle-même trouve là des illustrations autorisées et un champ d'expériences religieuses lui fournissant des conditions privilégiées d'enrichissement et de développement. Pour ne pas demeurer dans les abstractions, la

[3] *Somme théologique*, I^a, q. 1, a. 3, ad 2.
[4] *Quodlibet IX*, a. 3 [vel 18], Marietti, p. 83.

science morale a besoin de ce recours continuel à l'expérience concrète, individuelle. Saint Thomas lui-même en avait fait déjà la remarque, dans son *Prologue* à la Seconde partie de la *Somme.* « Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. » (Voir ses introductions aux ouvrages de morale d'Aristote.) Rien n'éclaire la doctrine des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit comme de les analyser en leur réalisation idéale dans l'existence héroïque et concrète des saints : « *Fides quærens exemplum.* »

Deux autres caractères doivent accompagner l'utilisation de cette méthode intégrale qui vise à une connaissance exhaustive : la théologie spirituelle doit viser aussi à devenir « *synthétique* » et concrète ou « *existentielle* ».

« *Synthétique* » en vertu de l'unité spécifique de tout le savoir théologique. Le sectionnement en « dogme » et « morale », le pullulement à l'intérieur d'un même corps de doctrine d'une prolifération croissante de traités spéciaux exigés par son propre développement, risquent d'être mortels pour la véritable science théologique. On procède par « monographies » successives, sans les relier organiquement dans une sagesse unificatrice. Gardons-nous de toute dissection doctrinale. Une analyse approfondie doit savoir rejoindre les principes les plus généraux qui fondent une science. Le sage relie tout. Les vrais théologiens le savent.

A propos des dons du Saint-Esprit, le père Garrigou-Lagrange a cité avec complaisance les réflexions méthodologiques si judicieuses de son vieux maître, le père Gardeil :

> Saint Thomas, avec une magnificence de synthèse incomparable, a rattaché ce coin de doctrine à ce que la philosophie d'Aristote et sa propre théologie ont de plus élevé, de plus profondément vrai, touchant la primauté de l'agir divin. Il l'a ramené ainsi aux tout premiers principes, qui tant en philosophie qu'en théologie régissent les questions de l'action divine comme telle, c'est-à-dire se développant conformément à la loi intime de l'Être divin, et lui a assuré, par cette systématisation, la solidité indestructible de toute doctrine rattachée aux principes premiers, évidents par eux-mêmes ou premièrement révélés [5].

[5] GARDEIL, *Le Donné révélé et la Théologie*, t. III, Les systèmes théologiques comparés entre eux, p. 266-286, cité par GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 354.

Pour éviter tout danger de rétrécissement d'horizon et de stérilité, l'analyse appelle constamment les clartés illuminatrices de la synthèse. La loi de synthèse, loi primordiale de l'esprit humain et caractéristique du génie, doit diriger tous les efforts de l'analyse et féconder perpétuellement l'exploration minutieuse des moindres détails.

La méthode intégrale appliquée en théologie spirituelle doit également revêtir un caractère *existentiel*. Les sciences créées, abstraites par essence, et limitées dans leur mode de saisie du réel, se subdivisent en deux groupes spécifiquement distincts : spéculatives ou pratiques, sans que jamais la même science puisse porter simultanément sur toute l'ampleur du savoir humain. Seule la théologie, participation en nous de la science de Dieu, bénéficie de la même ampleur infinie. Le regard de Dieu porte d'une manière indivisible sur les essences immuables et sur nos existences temporelles. Dieu contemple avec la même clarté, en lui-même, son Aséité et nos vies éphémères. Il ne prévoit pas, il voit avec la même certitude infaillible le contingent et le nécessaire. Il possède une science exhaustive de l'individuel comme de l'universel. Il scrute tout en une intensité de lumière infinie.

Notre science théologique, par son objet, participe aux mêmes prérogatives que la science divine bien que les conditions subjectives de notre savoir en limite les capacités à la mesure de notre nature d'esprit incarné. De soi, le regard du théologien peut s'étendre à tout le domaine de la science de Dieu. S'il possède avec maîtrise sa théologie des dons du Saint-Esprit, il peut suivre toutes les nuances de l'action personnelle de l'Esprit de Dieu dans les profondeurs d'une âme et lui assigner ses causes propres et adéquates. Certes, en régime de clair-obscur ici-bas et plus par voie de négation que de causalité et d'éminence, mais avec la certitude absolue de l'infinie transcendance du surnaturel et de ces états supérieurs de l'âme des saints qui constituent les richesses les plus précieuses de l'Église du Christ. Il comprend, à la lumière de la charité, que le plus petit acte de pur amour dans une vie inconnue des hommes et toute cachée en Dieu, est plus utile à l'Église entière que toutes les agitations de l'univers. Toutes les sciences de l'homme et leurs annexes, psychanalyse et jusqu'aux formes les plus modernes de la psychologie des profondeurs, deviennent entre ses mains des instruments d'analyse qui explorent les plus secrets

mouvements de l'âme conduite personnellement par l'Esprit-Saint. Les indices de cette action de l'Esprit de Dieu ne sont pas toujours manifestes, mais aidé par la science et l'expérience, il peut observer, comparer et juger selon les critères infaillibles de sa foi, s'élevant ainsi à une véritable participation de la connaissance parfaite que Dieu possède des âmes. L'Église, avant de porter, avec l'assistance du Saint-Esprit, des jugements irréformables sur l'héroïsme de tel ou tel saint, consulte, à titre préliminaire, la science de ses docteurs.

Ainsi, à l'imitation de la science de Dieu, la théologie atteint jusque dans leur irréductible individualité chacun de nos actes et des êtres de l'univers. C'est dire que dans notre étude des dons du Saint-Esprit, nous ne devrons pas nous en tenir à quelques définitions générales de leur essence, mais savoir en découvrir les réalisations concrètes, indéfiniment variées, dans l'âme du Christ, de la Vierge et des saints. Faute de temps, nous ne pourrons qu'en signaler quelques exemples, à titre de démonstration de méthode. Après cela, il sera facile à chacun d'entre vous, selon ses goûts et son appartenance à telle famille religieuse ou au laïcat, de poursuivre ultérieurement l'étude des divers types de sainteté chrétienne. La science théologique, comme celle de Dieu, descend jusqu'à l'individuel.

III. — NOTRE PROGRAMME.

Notre programme de cette année comporte une étude générale des dons du Saint-Esprit et une rapide monographie de chaque don.

C'est dans l'introduction générale que se situent les problèmes les plus difficiles de la théologie des dons, hormis le problème suprême — crucial — de l'expérience mystique qui relève du don de sagesse.

Difficulté initiale : établir les bases bibliques de cette théologie. Il faut savoir en reconnaître le caractère implicite et fragmentaire, sans vouloir faire enseigner à l'Écriture un corps de doctrine qui ne prendra une forme explicite et didactique que postérieurement, comme d'ailleurs tous les autres traités de théologie. La même remarque méthodologique s'impose dans la lecture des Pères de l'Église, en particulier de saint Augustin et surtout de saint Grégoire le Grand, en qui les théologiens du moyen âge reconnaissent le maître spirituel par excellence de la doctrine des dons du Saint-Esprit. Les études documentées de dom

Lottin sur l'histoire de la théologie des dons du Saint-Esprit, du XIIe au XIVe siècle, permettent d'en découvrir la genèse et d'en suivre le développement des problèmes fondamentaux : existence et nature des dons du Saint-Esprit, leur distinction spécifique et leur différence réelle avec les vertus, leur rôle d'auxiliaires de tout l'organisme des vertus intellectuelles, morales et théologales, leur jeu septiforme, leurs propriétés, la fonction architectonique du don de sagesse, la primauté absolue de la charité sur tous les dons et son influence unificatrice. On assiste émerveillé à l'intervention libératrice et organisatrice du génie de saint Thomas d'Aquin dans une problématique particulièrement embrouillée et discutée; on saisit sur le vif la propre évolution de sa pensée, ses retouches, ses rétractations — si rares chez lui, — l'abandon définitif de certaines formules de jeunesse, le progrès rapide vers un point de maturité qui laisse après lui une synthèse créatrice devenue classique et catholique. Et il s'agit des problèmes les plus élevés de la vie spirituelle, nous éclairant sur la vie secrète des âmes les plus saintes qui tendent à la plus parfaite ressemblance avec le Dieu incarné qui chemina parmi nous sur la terre. Nous touchons vraiment aux plus hauts sommets de la vie déiforme sur le modèle de la sainteté divine et de ses vertus exemplaires. Le génie mystique de l'Église atteint ici son point culminant.

Après la solution de toutes ces grandes questions, il sera plus facile de discerner la nature, les propriétés et le rôle respectif de chaque don. Pour finir nous tenterons, par la méthode comparée, de marquer le jeu si différent des dons du Saint-Esprit dans l'âme de deux carmélites contemporaines : Thérèse de Lisieux et Élisabeth de la Trinité.

Voici, à titre d'orientation, les principales questions que nous traiterons : le rôle du Saint-Esprit dans la vie chrétienne; l'existence et la nécessité des dons du Saint-Esprit; leur nature (aperçu historique et exposé doctrinal, c'est la question fondamentale); le jeu des sept dons; le don d'intelligence et le sens du divin; le don de sagesse et l'expérience mystique; le don de conseil et la direction spirituelle; le don de piété et la transcendance divine; le don de force et l'héroïsme des saints; le don de crainte filiale; les dons du Saint-Esprit et les étapes de la vie spirituelle; les dons du Saint-Esprit et notre configuration au Christ; les dons du Saint-Esprit dans le ciel.

IV. — NOTRE GUIDE : SAINT THOMAS D'AQUIN.

Nous aurons, pour nous conduire dans cette étude des dons du Saint-Esprit, le maître que l'Église elle-même nous a désigné comme « Guide des études », non seulement en métaphysique, en théologie dogmatique et morale, mais aussi dans le domaine des questions ascétiques et mystiques. Il demeure partout le « Docteur commun de l'Église », « Doctor communis Ecclesiæ ». C'est là son titre suprême de gloire et le sens de sa mission dans l'Église militante jusqu'à la fin des siècles.

Le pape Pie XI a formulé le jugement de l'Église en termes décisifs. Il ne s'agit pas de faire de saint Thomas d'Aquin le maître unique de la spiritualité chrétienne. L'Église a trop le sens des richesses de sa catholicité pour exalter ainsi un seul de ses docteurs, au détriment des autres. Il suffit d'un simple regard sur sa tradition mystique pour y découvrir une incomparable galerie de maîtres spirituels de toutes les écoles et de tous les temps : après saint Jean et saint Paul, saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie, saint Benoît, le patriarche des moines d'Occident, saint Bernard, saint François d'Assise et saint Dominique, saint Bonaventure, saint Ignace de Loyola, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, saint François de Sales, Marie de l'Incarnation, saint Paul de la Croix, sainte Thérèse de Lisieux, le père de Foucauld et tant d'autres dont l'énumération serait inépuisable.

La place d'un saint Thomas d'Aquin n'est pas dans la lignée des grands fondateurs d'ordres ou des meneurs d'hommes qui ont su communiquer à leur innombrable famille spirituelle leur esprit de sainteté. En spiritualité, comme en tout le reste, il demeure un maître de science et de sagesse; mais dans cette ligne, il faut reconnaître en lui, selon les déclarations du pape Pie XI, « le premier » maître de théologie mystique spéculative. D'autres le surpasseront en puissance d'organisation pratique ou dans la description des états mystiques et des merveilles de l'action divine dans les profondeurs de l'âme. Mais dans l'analyse scientifique de la grâce sanctifiante, dans l'exposé des missions divines, fondement suprême de toute la théologie mystique, dans la détermination de la mission rédemptrice du Christ et de l'Église en l'économie du salut, dans la pénétration de tout l'organisme surnaturel des vertus et des dons sous le primat de la charité, il n'a pas son

égal. Celui qui veut aller à l'essence des choses et percevoir la vérité dans ses causes les plus profondes et jusque dans sa racine, c'est à lui qu'il doit recourir avant tout. Dans ce domaine de l'explication scientifique et de la sagesse architectonique, il est « le premier ».

> Itaque præceptum de amore Dei quam late pateat, caritas *eique adjuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant,* multiplices vitæ status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, *quid* inter se differant et quæ cujusque *natura* visque sit, hæc et talia *asceticæ mysticæque theologiæ capita* [les points fondamentaux] si quis *pernosse* [connaître à fond] volet, is Angelicum *in primis* Doctorem adeat *oportebit* [6].

C'est en morale et en mystique qu'éclate avec le plus de puissance son génie créateur. Dom Lottin pouvait conclure ainsi sa vaste enquête historique : « Saint Thomas, à la fin de sa carrière surtout, domine de très haut l'intellectualité de son temps. La *Secunda Pars* de la *Somme théologique,* plus que la *Prima Pars,* se révélera comme le chef-d'œuvre du génie synthétique du XIIIe siècle [7]. »

Il transcende tous les maîtres du moyen âge comme le mont Blanc domine la chaîne des Alpes (GILSON).

Saint Thomas fut lui-même un très grand mystique. On en trouve le signe dans ses fréquentes extases; mais il y a une raison plus profonde. Ce qui fait le mystique, avant tout, c'est le sens de Dieu. Or, Dieu fut le problème fondamental, unique, de sa vie. Rien n'est plus révélateur sur ce point comme sa question d'enfant posée aux moines du Mont-Cassin : « Qu'est-ce que Dieu ? » « Quid sit Deus ? » C'est la question d'un docteur. Il passera son existence entière à y répondre; et quand, au soir de sa vie, en récompense de son immense labeur, Dieu lui aura fait entrevoir dans une extase plus profonde sa transcendance infinie, le maître le plus célèbre de son temps cessera d'écrire et de dicter. Son âme de mystique avait touché Dieu pour toujours.

Trois notes fondamentales marquent les traits spécifiques de l'enseignement spirituel de saint Thomas d'Aquin : son objectivité, son universalité, son caractère sapientiel.

Son *objectivité* d'abord. C'est là, chez lui, la qualité de base, caractéristique de son génie scientifique. Point de confidences personnelles, point de révélation d'états d'âme, si fréquentes chez les mystiques. Ce n'est pas lui qui aurait songé à raconter dans un « journal

6 PIE XI, encyclique *Studiorum ducem,* 29 juin 1923.
7 *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* t. III, p. 601.

intime » l'histoire de son âme ou le récit de ses grâces d'union. Il n'appartient pas à l'âge réflexe qui verra surgir, au XVIe siècle, les analyses d'âme des deux incomparables maîtres du Carmel. C'est un théologien du moyen âge, tout entier tourné vers le réel qui l'entoure et découvrant dans l'univers le livre de la création qui chante la gloire de Dieu. Il scrute les essences éternelles, inscrites au cœur des choses et reflétant en elles-mêmes les perfections de Dieu. Il écoute le Verbe qui parle à travers la Bible, le Fils unique du Père qui vient nous révéler les mystères jusque-là demeurés enveloppés dans l'« inaccessible lumière où Dieu habite », où se cache le Dieu-Trinité. Son frère dominicain, fra Angelico, a saisi parfaitement l'attitude la plus profonde de son âme et le sens de sa mission dans l'Église quand, par contraste avec saint Dominique sanglotant au pied de la Croix, il nous le montre fixant lui aussi la même scène de crucifixion d'un regard sec, immobile mais scrutateur, comme ne voulant perdre aucune parcelle de vérité de cette suprême révélation de l'amour rédempteur de Dieu envers les hommes. Il ne laisse point échapper au dehors les sentiments intimes qu'éprouve son âme de saint, il contemple le mystère, et sa plume retracera avec transparence les secrets de Dieu dans l'économie du salut. Il voit Dieu, il parle de Dieu. Tout le reste s'évanouit. L'univers n'est à ses yeux qu'une projection multiforme de la beauté divine. A son sommet, le Verbe incarné « récapitule » à travers ses deux natures, dans l'unité d'une même Personne divine, toutes les richesses de la création et l'infinité de Dieu.

Il analyse ainsi tout l'objet du savoir révélé : le mystère d'un Dieu qui est Trinité dans l'Unité, le rôle des missions invisibles du Verbe et de l'Esprit-Saint, l'apparition visible du Fils unique du Père, sur notre terre, de l'Incarnation, qui trouve son prolongement dans le mystère de l'Église. Il a scruté le véritable sujet de la vie spirituelle : l'homme pécheur racheté par le Christ, guéri et divinisé par sa grâce rédemptrice, appelé à vivre à son image dans une participation de plus en plus parfaite de la lumière du Verbe par la foi et de l'Esprit-Saint par la charité, mais selon toutes les lois d'incarnation appelant la pratique indispensable des vertus intellectuelles, morales et théologales, dont il décrit minutieusement l'organisme et le jeu à travers les innombrables variétés et mobiles de l'acte humain. Il regarde Dieu, l'univers et l'homme dans le Christ.

Toute l'œuvre spirituelle de saint Thomas d'Aquin bénéficie de l'objectivité et de l'universalité de la science.

Universalité de destinataires et de sujets traités. — Saint Thomas d'Aquin n'est pas un solitaire composant des ouvrages d'édification à l'usage des âmes religieuses et des contemplatifs. Apparenté par sa famille à l'empereur Frédéric Barberousse, lié par le sang et par des alliances à l'aristocratie de son pays, il ne vit pas en retrait du monde, isolé des hommes, le regard fixé sur Dieu seul avec une âme d'éternité. Il appartient, par sa profession, à une race apostolique qui sillonne la chrétienté. C'est « un champion de la foi » qui, en un moment crucial où se joue le sort intellectuel de l'Église militante, s'engage résolument au combat. C'est un frère Prêcheur qui s'est promené, lui aussi, dans toute la chrétienté de son temps. Il en a vu les mille visages que l'on retrouve dans sa *Somme théologique* : moines de toute bure, purs contemplatifs ou sujets d'un ordre militaire, clercs et prélats de toute robe, membres de la hiérarchie à tous ses degrés; nouveaux tonsurés et minorés, diacres, prêtres, archidiacres, évêques et cardinaux, souverain pontife ou simples laïcs, se côtoyant dans son œuvre comme dans les cathédrales de son époque, foule bariolée en qui s'agitent tous les problèmes humains.

Comme la prédication évangélique de ses frères, bien que d'une manière savante, son enseignement doctrinal s'adresse à toute la catholicité, à l'Université d'abord, mais aussi à la masse des esprits qui cherchent à connaître Dieu. Il compose la *Somme théologique* afin de distribuer à tous le lait de la doctrine, comme à des enfants, tandis que les plus grands maîtres de tous les temps sauront découvrir dans sa synthèse géante les principes de solution de tous les problèmes à venir. Il s'adresse à tous les esprits et l'Église, en retour, proclamant la catholicité de sa doctrine, en a fait son docteur universel.

Cette note d'universalité apparaît d'une manière encore plus manifeste dans sa puissance d'accueil et son ouverture à toutes les formes de la culture et à tous les problèmes de son temps. En lui, le génie grec et les lumières de la foi, les ouvrages d'Aristote, les données bibliques et la tradition patristique, pleinement assimilés, se relient dans une harmonie supérieure et une synthèse organique qui assure à sa *Somme théologique* une indestructible unité.

Saint Thomas n'a pas dicté un « chemin de la perfection », ni tracé un « sentier du rien » conduisant par un raccourci abrupt et décisif vers les sommets les plus élevés de la perfection. Ce n'est pas un guide de haute montagne. Son génie d'architecte a bâti une cathédrale où il a rassemblé tous les enseignements de la vérité révélée. Chaque problème a sa place marquée dans cette immense cathédrale, comme en une maquette géante où l'on peut lire, en abrégé, toute l'œuvre de Dieu : mystère des missions invisibles du Verbe et de l'Esprit-Saint, habitation de la Trinité dans l'âme, essence de la grâce sanctifiante, racine des vertus et des dons, blessures du péché et remèdes dans l'économie des sacrements, rôle médiateur du Christ Prêtre et Roi, intervention médiatrice de la Vierge et action ministérielle de l'Église du Christ, gratuité des dons divins et libre collaboration de l'âme sous les motions souverainement efficaces de l'action personnelle du Saint-Esprit, états supérieurs d'union transformante et ravages du péché dans les hommes infidèles à la grâce, voie commune et charismes miraculeux, vie active et contemplative, états de perfection, il n'est pas un seul problème de théologie ascétique et mystique qui ne trouve dans cette synthèse sa place et sa solution.

Dans l'Église du Christ, chaque docteur, chaque saint garde sa physionomie propre et sa mission personnelle au service de tout le corps mystique. Loin de s'éclipser l'un l'autre, ils s'éclairent mutuellement, exprimant chacun à leur manière, l'un des aspects multiformes de l'infinie plénitude de grâce du Christ. A côté d'une Thérèse d'Avila, scrutatrice inégalée des merveilles de grâce opérées par Dieu dans l'âme des saints et maîtresse de l'oraison contemplative, le Carmel nous présente un saint Jean de la Croix, le docteur mystique des nuits et de l'union transformante et, plus près de nous, une Thérèse de Lisieux, la sainte et le docteur de l'enfance spirituelle. L'Orient et l'Occident semblent rivaliser avec ses deux plus grands maîtres respectifs : les éclairs dogmatiques d'un saint Cyrille d'Alexandrie et les intuitions créatrices du génie d'Augustin. D'autres docteurs viendront : un saint Benoît, le sage organisateur de la perfection monastique, un saint Ignace de Loyola fournissant à la papauté une armée d'élite au service des tâches urgentes et majeures de l'Église militante, un saint François de Sales appelant le laïcat lui-même à la plus haute sainteté. Dans cette riche galerie de maîtres spirituels, avec son génie didactique, saint

Thomas d'Aquin apparaît, au jugement de l'Église elle-même, comme le « *docteur commun* » *de la spiritualité chrétienne.*

Un dernier trait achève de définir la mission doctrinale de saint Thomas : *son caractère sapientiel.* Nul n'a manifesté comme lui le souci de l'ordre dans le domaine du savoir. « Sapientis est ordinare. »

Le *Prologue* de la *Somme théologique* a souligné ce souci primordial du génie de saint Thomas : « l'ordre scientifique », « ordo disciplinæ ». La *Somme théologique* est un édifice d'une indissociable unité. La clé méthodologique n'en est pas l'article mais la question, autour de laquelle gravitent tous les aspects d'un problème. A l'intérieur de chaque question un article-clé explique tout. Ainsi s'organise la structure de tout le savoir : à partir d'un principe suprême dont la lumière descend jusqu'aux plus lointaines conclusions. Il faut savoir remonter des articles à la question, d'un ensemble de questions à l'intuition directrice d'un traité, des grands traités eux-mêmes aux trois grandes articulations majeures de la Somme : Dieu, l'homme, le Christ, le tout se rattachant, comme à l'intuition suprême architectonique, à la quasi-définition de Dieu, autant qu'il est possible de l'atteindre ici-bas : « Celui qui Est », Principe sans principe, Principe du Verbe par voie de génération intellectuelle, Principe de l'Esprit du Père et du Fils par voie d'Amour; enfin, à Eux Trois, dans une indivisible Unité, Premier Principe et Fin dernière de tout le mouvement de retour des créatures vers Dieu par le Christ.

Tous les problèmes dérivés, toutes les questions de détail trouvent là leur vraie lumière. Pour résoudre un problème il suffit parfois de bien le situer, ainsi le rattachement du mystère de la messe au rite eucharistique le définit un sacrifice sacramentel.

Ces réflexions méthodologiques entraînent des conséquences pratiques dans l'étude d'un problème quelconque. La *Somme théologique* n'est pas une juxtaposition de « monographies » successives, au sens moderne, et il serait naïf de croire que l'on possède tout le secret du mystère de la grâce, après avoir lu « le traité de la grâce », à la fin de la *Prima-Secundæ.* Il est évident que toute la théologie des dons du Saint-Esprit n'est pas dans l'unique question que lui consacre saint Thomas, avec les deux autres complémentaires sur les *béatitudes* et les *fruits* du Saint-Esprit. Les grands thomistes en avaient pleinement conscience quand, une interdiction du Saint-Siège leur ayant défendu de publier

des études sur l'efficacité de la grâce, ils résolvaient ce problème de la grâce efficace à la lumière supérieure des principes constitutifs et des propriétés inaliénables de la volonté divine. L'une des méthodes les plus fécondes pour la solution d'un problème particulier consiste précisément à le résoudre par la convergence des principes supérieurs qui l'expliquent. C'est ainsi que, dans notre étude des dons du Saint-Esprit, nous aurons à procéder à la lumière des missions divines du Verbe et de l'Esprit et des principes suprêmes de l'agir divin, en même temps que dans le discernement des principes subjectifs qui jouent dans l'homme pour l'élicitation de ces actes, les plus parfaits et les plus libres, sous la motion personnelle de l'Esprit-Saint lui-même.

On ne rencontre pas chez saint Thomas d'Aquin de ces maximes spirituelles, fortes et libératrices, si fréquentes chez un saint Jean de la Croix, qui poussent l'âme au dépouillement absolu : « Rien, rien, rien, rien, rien, et sur la montagne : rien. » Aucune trace, dans ses écrits, de ces oppositions violentes entre les mouvements de la nature et de la grâce qui rendront célèbre un chapitre de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Il ne se soucie pas des procédés pratiques qui acheminent les âmes par les chemins les plus courts vers la perfection; il ne s'arrête pas à décrire les itinéraires. Ce n'est pas un praticien des voies spirituelles mais un docteur qui assigne à chaque être son propre bien. Sa doctrine spirituelle n'est pas une mystique de l'évasion et de la séparation mais une sagesse de la subordination des causes et d'une vraie hiérarchie des valeurs dans l'univers.

Il y a d'ailleurs un accord foncier entre l'auteur de la *Somme théologique* et le Docteur mystique de la *Nuit obscure* ou de la *Vive Flamme d'Amour.* « Divisiones gratiarum. » Ils ont reçu des tâches complémentaires au service de la même Église du Christ.

V. — INTUITION DIRECTRICE.

L'appropriation des dons à l'action du Saint-Esprit ne doit pas nous faire oublier qu'il ne s'agit là que d'une simple attribution, justifiée par le caractère distinctif d'Amour et de Don, de la Troisième Personne divine dans le mystère de la Trinité. En réalité et à parler, non plus par appropriation mais au sens propre et rigoureux, c'est toute la Trinité qui opère, d'une manière indissociable, toutes les œuvres de Dieu

« ad extra » : création, incarnation rédemptrice, gouvernement de l'univers et sanctification des âmes, glorification des élus. Rien n'échappe à l'action commune de l'indivisible Trinité. L'Esprit-Saint ne joue son rôle sanctificateur dans l'Église qu'en communion avec le Père et le Fils.

Dans un exposé scientifique des dons du Saint-Esprit, il importe au plus haut point de marquer ce caractère essentiellement trinitaire de l'action divine dans notre vie spirituelle. Les Trois Personnes divines nous appellent et nous introduisent d'un commun accord dans le « vivre ensemble » de leur amitié. Nous allons vers le Père, par le Fils, au souffle d'un même Esprit d'Amour. Le dogme de la Trinité, constituant le dogme fondamental du christianisme, son influence doit s'étendre nécessairement jusque dans les moindres applications de notre foi. Or, les dons du Saint-Esprit nous font communier à la vie trinitaire au suprême degré de participation accessible ici-bas. Nous sommes donc autorisés à présenter cette théologie des dons du Saint-Esprit, sous une forme nouvelle, *à la lumière de la Trinité.*

Il est un autre aspect qui prolongera cet angle de vision dans notre exposé : *le sens christiforme de l'action du Saint-Esprit dans l'Église,* en vue de l'édification du Christ total. Dieu le Père ne nous envoie son Esprit qu'afin de nous transformer en son Fils Unique, jusqu'à pouvoir dire avec Lui et en Lui, en un même accent de filialité : « Abba ! Père. » Tout dans la conduite providentielle de l'univers tend à cette identification. A travers tous les événements de ce monde, Dieu poursuit dans l'Église militante la configuration des hommes au Christ et la montée des âmes vers la Trinité jusqu'à « la consommation » — en Lui — « dans l'unité ».

Ces deux lignes de force conjuguées nous serviront d'intuition directrice dans l'étude des dons du Saint-Esprit.

M.-M. Philipon, o.p.,
professeur de théologie spirituelle,
« Studium Generale » des Dominicains, Toulouse, France.

L'expérience apostolique du Baron de Renty

Les pages qui vont suivre s'inspirent d'une biographie écrite en 1651 par le père Jean-Baptiste Saint-Jure, religieux de la Compagnie de Jésus : *L'Idée d'un Chrétien parfait. La Vie de Monsieur de Renty* [1]. Cette vie d'un insigne bienfaiteur de la Nouvelle-France au XVIIe siècle, revêt encore aujourd'hui un caractère de grande actualité, non seulement parce que le baron de Renty fut, avec son ami, Henry Buch, un initiateur de l'apostolat social, mais aussi parce qu'il a connu, comme la plupart de nos apôtres modernes, les conflits intérieurs entre la vie de prière et le surmenage des œuvres, et surtout parce que, sous la sage direction du père de Condren, de monsieur Olier et du père Saint-Jure, il parvint à surmonter parfaitement ces conflits.

— I —

Gaston de Renty naît au Beny, en basse Normandie, en 1611. Il est fils unique de Charles de Renty et de Magdelaine de Pastoureau. Vers l'âge de sept ans on l'amène à Paris, où il demeure avec sa mère durant deux ans. Il étudie ensuite au Collège de Navarre, puis à Caen, au Collège des Jésuites. A dix-sept ans, nous le retrouvons élève à l'Académie de Paris; son principal intérêt porte sur les mathématiques.

[1] Nous utilisons la troisième édition, publiée à Paris, chez Pierre le Petit, en 1653, XII-402 p. On peut voir aussi : *Lettres de direction du baron Gaston de Renty à la Mère Elisabeth de la Trinité, prieure du Carmel de Beaune (1643-1649)*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13 (1932), p. 357-373; 14 (1933), p. 51-71; *Lettres inédites de Gaston de Renty à la Mère Elisabeth, prieure du Carmel de Beaune*, dans *La Vie spirituelle*, 35 (1933), p. 381-390; 36 (1933), p. 56-66 et 175-180; Albert Bessières, s.j., *Deux grands méconnus, précurseurs de l'action catholique et sociale, Gaston de Renty et Henry Buch*, Paris, Spes, 1931, 480 p.; id., *Vie spirituelle et action catholique. Gaston de Renty et Henry Buch*, dans *La Vie spir.*, 29 (1931), p. 280-291; id., *La vie mystique du baron de Renty*, dans *La Vie spir.*, 32 (1932), p. 145-153; id., *Catholicisme social et action catholique au siècle de Louis XIV, Gaston de Renty et Henry Buch*, dans *Etudes*, 210 (1932), p. 26-53; Claude de Bonnault, *La Compagnie du Saint-Sacrement. Le baron de Renty et le Canada*, dans *Bulletin des Recherches historiques*, Lévis, 38 (1932), p. 323-352; Mère Elisabeth de Baillou, *Mémoire sur la vie mystique du baron de Renty*, dans *La Vie spir.*, 32 (1932), p. 154-168; 33 (1932), p. 51-73.

C'est alors que la grâce commence à le travailler. Un jour qu'il est en visite chez un libraire, celui-ci lui offre l'*Imitation de Jésus-Christ*, avec forte recommandation de la lire. Cette lecture le pénètre si bien que sur le coup le jeune homme décide de se faire Chartreux et, à cette fin, en décembre 1630, s'enfuit de sa famille. Après d'intenses recherches, on le retrouve à Amboise. Son père l'amène vivre avec lui, au château du Beny.

A l'âge de vingt-deux ans, le baron de Renty accepte le mariage. Il unit sa vie à celle d'une vertueuse fille, Élisabeth de Balsac, de la maison d'Entraigues, qui lui donnera cinq enfants.

Cinq ans plus tard, la grâce le réclame à nouveau tout entier. C'est à l'occasion d'une retraite prêchée par les Oratoriens. Impossible de résister. Il consacre le reste de ses jours au service de Dieu et entraîne sa femme avec lui. Elle sera son aide et son soutien en toutes ses œuvres charitables.

Au moment de cette seconde conversion, monsieur de Renty prend, comme directeur de conscience, le père de Condren. Il le gardera deux années, jusqu'à la mort de celui-ci, en 1641. Alors, et jusqu'à sa propre mort, en 1649, il passe sous la direction du père Saint-Jure. En l'absence de ce dernier, il s'adresse aussi, pendant quelque temps, à monsieur Olier.

Durant les dix ans qu'il lui reste à vivre, le baron ne s'occupe plus qu'aux emplois « qui peuvent glorifier Dieu et secourir le prochain [2] ». Toutes les nuits, il demeure en prières deux ou trois heures; il fait également une heure d'oraison le soir. Il devient l'un des chefs les plus actifs de la Compagnie du Saint-Sacrement. Son zèle et ses charités couvrent non seulement la France, mais une bonne partie de la terre.

> Il n'y avait point d'entreprise qui regardât l'honneur de Dieu et le bien du prochain, écrit un témoin de sa vie, dont il ne fut ou l'auteur, ou le promoteur, ou l'exécuteur, et bien souvent tout cela ensemble. Il était de toutes les Assemblées de piété, et en plusieurs comme l'âme et le premier mobile. Il avait des correspondances par tout le Royaume pour toutes les œuvres de charité qui y étaient à faire [3].
>
> Il s'appliquait, affirme un autre témoin, aux besoins des Anglois, des Hibernois, des Captifs en Barbarie et des Missions du Levant. Il a grandement travaillé au bien de l'Hôpital des Forçats, qui est à Marseille,

[2] *Op. cit.*, p. 20.
[3] Cité par le P. Saint-Jure, *op. cit.*, p. 141.

et il a extrêmement contribué à l'avancement des affaires de la Nouvelle France [4].

Le 12 avril 1649, en sa trente-septième année seulement, monsieur de Renty tombait définitivement malade. Il mourut à Paris, le 24 du même mois.

Aussitôt, son ami et père spirituel, le père Saint-Jure, qui possédait de lui de longues lettres sur sa vie intérieure, crut de son devoir de le faire connaître au monde. Il le présenta à tous les fidèles « comme le patron d'un parfait Chrétien [5] », et le modèle des hommes apostoliques.

C'était [dit-il] un instrument conjoint et uni au Seigneur des cœurs et au Sauveur des âmes, qui cherchait très purement la gloire de Dieu et le salut du prochain, et ne s'épargnait en rien de tout ce qui était nécessaire [6].

— II —

Monsieur de Renty fut-il toujours aussi parfaitement à l'aise en son apostolat que cette description du savant Jésuite semble l'indiquer ? N'eut-il pas à souffrir, lui aussi, de l'angoisse du déséquilibre entre la prière et les œuvres ? Une lettre à son directeur, écrite en 1646, répond admirablement à cette question. Nous la citons en entier, si longue soit-elle, car, au dire même du père Saint-Jure, « il y a bien à apprendre » en cette lettre [7].

Je vous dirai quelque chose de ce qui se passa hier en moi, qui vous fera connaître mon état présent. Entendant l'évangile de l'Assomption de la sainte Vierge, qui parle de Marthe et de Marie, la plupart des sentiments que cet évangile m'avait autres fois donnés, me revinrent en l'esprit, à savoir que l'oraison et la pure occupation en Dieu est beaucoup préférable à tous les exercices extérieurs, quoique saints, puisque Marthe

[4] *Ibid.*, p. 142.

[5] *Ibid.*, p. IV.

[6] *Ibid.*, p. 210. Cette manière de concevoir l'homme apostolique comme « un instrument conjoint et uni au Seigneur » était assez courante au XVIIe siècle. On la retrouve, par exemple, chez le cardinal DE BÉRULLE (1575-1629), *Œuvres complètes*, éd. Migne, 1856, col. 813; *Correspondance*, éd. Dagens, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, p. 241; t. III, p. 36 et 169; chez le P. Louis LALLEMANT (1587-1635), *La Doctrine spirituelle*, Paris, Gabalda, 1930, p. 92 et 300; chez monsieur OLIER (1608-1657), *Lettres*, éd. Lévesque, Paris, J. de Gigord, t. I, p. 99 et 593; *Instructions sur la vie chrétienne et sacerdotale*, pages choisies réunies par F. Amiot, Paris, Fernand Sorlot, 1935, p. 271. Probablement vient-elle de saint Ignace (1491-1556), dans les *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, p. X, n. 2 : « Ad conservationem et incrementum non solum corporis, id est, eorum, quæ externa sunt, sed etiam spiritus Societatis, atque ad assecutionem finis, quem sibi præfigit, auxilii animarum ad ultimum et supernaturalem suum finem consequendum *media illa, quæ cum Deo instrumentum conjungunt ac disponunt, ut a divina manu recte gubernetur, efficaciora sunt, quam quæ illud disponunt erga homines.* »

[7] *Op. cit.*, p. 253.

faisant le plus saint et le meilleur, était reprise de trouble, et Marie louée pour son repos.

Ce mot, *Turbaris erga plurima*, m'a servi longtemps pour me séparer des choses extérieures, et même des intérieures, quoique bonnes, qui n'étaient pas absolument nécessaires, comme d'aller visiter et instruire les pauvres, lire ou écrire quelque chose de dévotion, et autres semblables. Je connaissais qu'il était expédient pour lors de les quitter, afin de se former et de s'affermir dans l'inaction de notre propre [moi], et arriver au dénuement de notre volonté et de notre vivacité, pour attendre l'ordonnance divine, la suivre en sage simplicité par l'esprit de Jésus-Christ, qui vivifie et qui vit en ceux qui l'écoutent avec respect.

Mais il faut noter, que depuis trois ou quatre mois que je me tiens ici en la basse Normandie, je suis quasi continuellement occupé en choses extérieures, à parler à tout le monde, à traiter les malades qui me viennent trouver, à voyager, à accorder des différends, à bâtir, et une grande église, qu'il est nécessaire de démolir et d'accroître, et pour laquelle il faut beaucoup de desseins, et même faire des modèles, à cause qu'il n'y a personne en ce pays qui entende l'architecture, dont j'ai eu autres fois connaissance; il m'a donc fallu rappeler mes anciennes idées et m'y remettre tout de bon.

Hier après avoir travaillé tout le matin, oyant l'évangile susdit, et particulièrement ces paroles, *Turbaris erga plurima*, il me vint une lumière intérieure, et me fut dit : *Non turbaris erga plurima.* Je connus lors, mais d'une manière évidente, que les choses que l'on fait par l'ordre de Dieu, quelles qu'elles soient, ne troublent point, et je vis nettement, au moins ce me semble, que sainte Marthe est reprise non de faire une bonne œuvre, mais de la faire avec empressement, et Notre-Seigneur par ces mots, *Turbaris erga plurima*, lui montre qu'elle faisait son action en trouble et dans une agitation d'esprit inordonnée, quoique prétextée d'une très louable fin; que la chose principalement nécessaire était d'écouter la Parole éternelle, de sorte que comme son Humanité, soit pour agir, soit pour prêcher ou pour faire toute autre chose, recevait les mouvements de la Divinité, *a meipso facio nihil : sicut audio, hæc loquor*, disait-il; de même nous devrions prendre notre direction de Jésus-Christ, qui est cette parole de vie éternelle; c'est pourquoi il ne faut rien faire en trouble, mais faire tout en paix dans cet esprit.

Je reçus donc alors grand appui pour tous les petits offices extérieurs, auxquels mon devoir m'attachait, et je n'ai point fait de difficulté de m'abandonner à cet ordre saintement désordonné, dans lequel je sens que Dieu me veut, pour faire ce qui sans moi ne pourrait être fait; depuis trois mois, je n'ai pas peut-être fait trois ou quatre heures d'oraison à genoux de suite hors de l'église, et s'il ne s'en faisait qu'en cette façon, j'aurais bien mal fait mon devoir.

Il est certain que je l'ai bien mal fait, mais je ne laisse pas de savoir que Dieu, dans les emplois qu'il donne, fait bien sentir sa présence et sa force pour lier l'âme à soi par des manières bien intimes, et que l'ouvrage extérieur se peut faire du bout des doigts, pendant que le cœur jouit d'une alliance réelle des enfants avec leur Père par l'esprit du Fils, qui nous met en sa communion et en celle de la sainte Vierge, des Anges et des

Saints, et de tout un Ciel, si vous voulez, tant ce Seigneur donne d'ouverture à l'âme quand il lui plaît et comme il lui plaît.

J'avais pour lors une impression si sensible de Dieu, et néanmoins si au dessus des sens, parce que cela se passe dans la partie la plus noble de l'âme qui est l'esprit, que l'on m'eût roulé comme une boule, sans perdre mon Dieu de vue. Tout pourtant est ici passager, car Notre-Seigneur roule la boule d'une étrange façon quand il veut, et ces diverses façons sont faites pour aider l'âme, et la façonner à tout, et faire qu'elle n'ait rien vers soi ni selon soi, mais tout pour son Dieu et selon son Dieu.

De plus je voyais évidemment qu'une personne que Dieu emploie en des choses basses, laquelle s'y applique avec autant de fidélité que si elles étaient bien relevées, et se tient à son ordre par obéissance et par anéantissement de soi, ne lui est pas moins agréable que celle qui est occupée en des fonctions éclatantes. Il n'est pas question des œuvres, mais de la fidélité à s'abandonner à Dieu et à faire ce qu'il veut. Qui n'aimerait à convertir mille mondes et porter toutes les âmes à Dieu ? Toutefois tu ne porteras que des pierres, ou même tu ne feras rien. Il y a beaucoup à sacrifier dans la patience, et beaucoup de consolation en l'autre parti, et je crois qu'il est sans comparaison plus rare de trouver une âme fidèle à la patience et à ne vouloir pas faire plus que Dieu ne veut d'elle, que des fidèles dans les actions qui paraissent.

Je sais bien qu'en tout Dieu fait le tout, mais le sacrifice de patience et de cessation est plus grand à un cœur qui a l'amour et le zèle de son honneur, et qui ensuite est porté à l'opération, et a besoin de plus de force pour se retenir que pour agir.

Le rien ne peut servir de nourriture, et la faim [8], qui dévorerait les quatre coins du monde, est contrainte de circuler en je ne sais combien de manières d'offrandes dans son feu de réverbère, jusques à ce qu'elle ait trouvé issue pour ce regard, que Dieu est suffisant à soi-même, et qu'il n'a nullement besoin de nous pour [9] sa gloire, et que c'est plus nous faire honneur de nous employer, que ce n'est [profitable à [10]] son service, parce que nous ne sommes jamais si purs que nous ne ternissions toujours quelque chose, et ne lui fassions perdre une partie de son éclat, de sorte que nous ne sommes pas seulement des serviteurs inutiles, mais encore nuisibles.

Je vous dirai de plus ce mot pour vous faire connaître ce que vous devez savoir, afin de me redresser : Que j'ai une honte véritable et sensible de ne rien faire pour Dieu; j'en porte parfois une angoisse si forte, considérant sa dignité, son amour, ses dons et ses communications par l'alliance de Jésus-Christ et de son Esprit, qu'elle serait extrême et insupportable, ne voyant en moi qu'impuissance à tout bien, que misères et péchés, si je ne m'accusais par ce que je viens de dire, de la suffisance que Dieu a en soi-même, et qu'il fait de nous ce qu'il lui plaît, en nous tenant dans l'obéissance et l'anéantissement [11].

8 Peut-être faudrait-il lire : *la flamme* ?
9 Le texte porte : *par* sa gloire.
10 Le texte porte : que ce n'est *pas* son service.
11 *Op. cit.*, p. 248-253.

— III —

Cette lettre, toute remplie des richesses de l'école française et de l'école ignatienne, constitue à elle seule une véritable somme de spiritualité apostolique. Les conclusions suivantes s'en dégagent facilement.

Premièrement, ce qui compte devant Dieu, ce n'est pas l'œuvre que l'on fait, mais « la fidélité à s'abandonner à lui et à faire ce qu'il veut ». En tout, c'est Dieu qui fait le tout. Il n'attend de nous que l'amour et la fidélité à sa sainte volonté et à son Esprit.

Deuxièmement, cette fidélité à la volonté et à l'Esprit de Dieu doit être parfaitement pure et souple, sans trouble, sans résistance aucune, à l'exemple de l'humanité de Jésus recevant les mouvements de sa divinité.

Troisièmement, pour en arriver à ce degré de pureté, il faut que l'âme passe par la mort complète à elle-même, « le sacrifice de patience et de cessation », le saint « anéantissement »; elle doit expérimenter que « nous ne sommes pas seulement des serviteurs inutiles, mais encore nuisibles ». Dieu, du reste, se chargera de l'aider en ce point, « roulant la boule d'une étrange façon quand il veut ».

Quatrièmement, quand l'âme est parvenue à ce degré de pureté, rien ne peut plus lui nuire, ni la distraire, ni la séparer de Dieu, pas même les « ordres saintement désordonnés ». Elle ne perd plus son Dieu de vue.

Cinquièmement enfin, monsieur de Renty nous avertit que lui-même ne parvint à cet équilibre et à ce sommet que peu à peu. Durant « longtemps », avoue-t-il, il dut « se former et s'affermir dans l'inaction de son propre moi », se séparant des œuvres, même bonnes, afin de mortifier sa volonté et sa vivacité naturelle, « pour attendre l'ordonnance divine et la suivre en sage simplicité ».

— IV —

Une autre question peut maintenant se poser relativement aux moyens concrets, aux petites « industries », qui achemineraient l'âme à de si merveilleux résultats. Sur ce point également, la vie du baron est révélatrice. A l'âme qui veut ainsi trouver Dieu en toutes choses et s'affermir en lui, elle enseigne qu'il faut le chercher en tout et sans cesse, et le chercher par les mêmes facultés avec lesquelles on le

possédera, c'est-à-dire par l'intelligence et la volonté, dans la foi et l'amour.

Une charmante anecdote nous montre sur le vif monsieur de Renty à la recherche de Dieu.

> Allant voir, l'an mil six cent quarante, quelques pauvres malades à Paris, de la paroisse Saint-Paul, il trouva la Sœur qui en avait le soin sortant d'une maison, à qui il demanda ce qu'elle cherchait dans ce logis-là; elle lui répondit qu'*elle y cherchait Jésus-Christ* et qu'elle venait d'une chambre où il y avait grande charité à faire; cette réponse le toucha et [il] en témoigna beaucoup de joie, lui disant qu'*il le cherchait aussi,* et là dessus ils vont tous deux dans cette chambre où il y avait plusieurs malades, qu'il avait déjà le jour même visités, et leur avait fait du bouillon, donné à déjeuner et fait leurs lits [12].

Chercher Dieu par son intelligence consistera à essayer de voir toutes choses en lui et de le voir lui-même en toutes choses, plus spécialement dans les créatures raisonnables que nous voulons aider. Ainsi agissait le baron de Renty. Il tâchait de « regarder Dieu et Jésus-Christ en chaque homme et de considérer ce qu'ils demandaient de lui pour son secours [13] ».

> Il les regardait tous [explique le père Saint-Jure] non selon les qualités qu'ils avaient de la nature, la beauté, la noblesse, les richesses, les dignités et les honneurs du monde, mais selon des conditions beaucoup plus relevées et communes à tous, à savoir comme des créatures divines et les images vivantes de Dieu, faites pour le louer et pour l'aimer à jamais, comme toutes teintes et empourprées du sang de Jésus-Christ, comme ses frères et ses cohéritiers, comme ses acquisitions et son bien, qu'il a acheté au prix de sa vie et de mille douleurs, et qui par conséquent lui est extrêmement cher, et pour lequel il ne peut qu'il n'ait un très grand amour.
>
> C'est dans ces jours [conclut son biographe] qu'il regardait les hommes, qu'il les aimait et qu'il s'appliquait à leurs besoins; d'où il arrivait par la pureté de cette conduite, que d'un côté il leur était extrêmement profitable et qu'il y recevait de merveilleuses bénédictions de Dieu; et que de l'autre, la communication qu'il avait avec eux ne le dissipait point et ne lui faisait aucun mal, mais beaucoup de bien [14].

Chercher Dieu par sa volonté consistera à faire toutes ses actions non par satisfaction humaine ou naturelle, mais uniquement pour

[12] *Op. cit.*, p. 158.

[13] *Ibid.*, p. 139. A ce propos, le P. Saint-Jure remarque qu'« on a quelquefois donné conseil à ceux qui traitent avec le prochain pour son salut, particulièrement quand ce sont personnes de qui la conversation est dangereuse pour leurs attraits, de les regarder ou comme des corps sans âmes, ou comme des âmes sans corps et des esprits tout purs ». Il ajoute que « le conseil est bon » et sert utilement à quelques-uns, mais que ce n'était pas là la façon d'agir de M. de Renty *(ibid.)*.

[14] *Ibid.*, p. 138-139.

accomplir la volonté de Dieu, à l'imitation du Christ qui se nourrissait continuellement de la volonté de son Père. Cette manière d'agir aura l'immense avantage de délivrer l'âme de toute indiscrétion, trouble ou empressement.

> Mais la principale règle que ce saint homme observait dans les affaires [rapporte encore le père Saint-Jure] était de ne les point regarder en elles-mêmes, mais dans la volonté et le dessein de Dieu, et de s'y porter dans cette vue et dans cet esprit; d'où il arrivait qu'il ne s'appliquait pas aux affaires parce qu'elles étaient éclatantes, agréables ou utiles, mais parce que Dieu voulait qu'il s'y appliquât et y donnât ses soins; que les choses petites et les occupations basses lui étaient également considérables, et même souvent préférables; qu'il allait aux œuvres délaissées, aux emplois de charité inconnus, et aux pauvres abandonnés, parce qu'il croyait qu'il y avait moins de nature et plus de volonté de Dieu; qu'il ne s'avançait ni ne s'ingérait point pour faire une chose si Dieu ne le voulait; s'il le voulait, qu'il ne la pressait et ne la précipitait point, mais la laissait venir doucement aux pas de sa Providence et selon le cours de son vouloir [15].

Telle était la conduite de monsieur de Renty. C'était là aussi un des principaux avis qu'il donnait pour parvenir à la perfection. « Il faut, disait-il, que l'âme s'abandonne à Dieu, et qu'elle aille en simplicité dans ses actions, ne s'appliquant pas aux choses pour les choses, mais parce que c'est l'ordre de Dieu : ainsi elle ne demeure point liée aux choses, mais à Dieu à qui elle obéit et qu'elle honore en tout [16]. »

— V —

Les résultats d'une telle conduite, avons-nous dit, sont l'affermissement de l'âme en Dieu et la vraie liberté à l'égard de toutes créatures, y compris les exercices même de dévotion.

En ce domaine toutefois, il est assez facile pour l'homme apostolique de se faire illusion, et de négliger ses prières sous prétexte de zèle. Le signe infaillible qu'il n'en est pas ainsi, sera son attachement intérieur à l'oraison et à ses autres exercices religieux, même si parfois il se trouve dans l'obligation de les omettre. L'âme vraiment sainte, en effet, — et c'est un dernier enseignement de la vie de notre vertueux baron — est très attachée à ses exercices spirituels, pour autant qu'ils lui permettent de goûter Dieu dans la paix et de lui être plus étroitement unie. C'est donc avec peine qu'elle les laisse. Mais elle le fait,

15 *Ibid.*, p. 245-246.
16 *Ibid.*, p. 299-300.

étant plus attachée à la volonté de Dieu qu'à la consolation d'être avec lui.

> Un jour de la Semaine Sainte, à Paris, un de ses amis l'accompagnant pour aller prendre à l'épargne une grande somme d'argent, que la Reine avait donnée... pour aider l'Église naissante de Canada, Monsieur de Renty lui dit, ayant passé par devant une église où l'on chantait le service divin : « Faisons ce que Dieu veut, et n'ayons attache qu'à sa sainte volonté; c'est une grande consolation d'être dans l'église à ouïr les louanges de Dieu, mais demeurons maintenant ici, puisque c'est son bon plaisir [17]. »

Ainsi le bon plaisir de Dieu doit passer avant tout !

Un autre jour cependant, une personne confidente lui demanda si, au milieu de tous ses travaux, il faisait toujours régulièrement ses deux heures d'oraison. « Quand je peux, répondit-il, j'en fais trois, j'en fais quatre et cinq [18]... »

Il n'était donc pas dans l'illusion !

Fernand Jetté, o.m.i.,
professeur de spiritualité à la Faculté de Théologie.

[17] *Ibid.*, p. 247-248.
[18] *Ibid.*, p. 205.

A Patron Saint for Economists: G. Toniolo

The recent canonization of the Italian professor, Giuseppe Toniolo, and the publication of his *opera omnia* through the Vatican press, should focus the attention of Catholic economists on his work, especially in relation to industry councils, or "ordines" as advocated in the social encyclicals. His memory and influence are still very much alive in Italy. In October 1957, in the city of Pistoia, the fiftieth anniversary of the Settimane Sociali (Social Weeks) of the Catholics of Italy was celebrated, with an impressively full attendance by both civic authorities and public. Everywhere acknowledgement was freely made of his contribution in founding the movement. A leading Italian catholic economist, Francesco Vito, writing from the very University of the Sacred Heart which Toniolo had helped to found, observes: "No other cultural or political movement, whatever its color or shade in modern Italy, can point to a corpus of social and economic doctrine comparable, in details and scope, to the proceedings of the Settimane Sociali movement." [1] In a public square in Rome a plaque has been dedicated to him with the simple words: "Giuseppe Toniolo: Sociologist and Economist."

Toniolo was born March 8, 1845 and died in Pisa October 1918. This long life, filled with indefatigable activities, was spent against a background of challengingly dramatic events which included the unification of Italy, the fall of the Temporal Power, the Kulturkampf in Germany, the strengthening and later collapse of Hapsburg absolutism, and, above all, the secession from the faith of the working masses, especially in France and England. Of these events, so fraught with tragic significance for Catholicism, he was no passive spectator. Instead he sought to shape them by a positive social program based on carefully thought out applications of Christian principles. And like all effective men of action he was free of rigid doctrinaire condem-

[1] F. Vito, *Vita e Pensiero*, Milan, December 1957, p. 837.

nations. He did not condemn the modern world but he was determined to christen it. To a person boasting of the uniqueness of the French revolutionary motto: Liberty, Equality, Fraternity, he retorded: "This is pure gold taken from the Scriptures which the alchemists of the Revolution have changed into gilt and which only saints can bring into active life."

After a period of apprenticeship in various Italian universities, he became, in 1879, at the age of 34, a teacher of political economy in the University of Pisa. His piety, revealed in his daily attendance at Mass and his regular visits to the poor as a member of the Society of Saint-Vincent-de-Paul, did not pass unnoticed. Luzzatti, a Jewish professor and later cabinet minister, who regarded Toniolo as one of his favorite students, thought to warn and caution him. "You go to Mass too often. That will hinder your promotion." Happily, the friendly admonition proved overpessimistic. Toniolo became a full professor and remained 35 years. Very early in his lectures he found the keynote of his life's activities. Catholics must regenerate the social sciences. "Never before in history", he pointed out, "has there been such a powerfully concerted attack on the Church. It is not merely the dogmas of the Church which are today called into question; her very authority and right to speak are being rejected. Some even deny that the Church should attempt to influence Society in any way. ...Modern science is no longer confined to a few, nor is it satisfied with a position of subordination. Everywhere, scientists with a formidable unity of means, purposes, processes, are trying to assail Heaven itself and to take over the direction of human life from the Church."

It was this secularising impact of science on society that Toniolo made his life work to combat. Already in the first lecture he delivered as an instructor, in 1873, he stressed the importance of ethics in economic life. All great movements, he insisted, spring from religious and philosophical conceptions of the meaning of life. Even the secularistic individualism which most immediately engaged his attention could be shown to result from the religious revolt in 16th century Germany and the social revolution in 18th century France. It was these religious and philosophical changes which had spawned the individualism which many of his contemporaries thought to be natural and eternal but which, in his opinion, was highly unstable and destined

to give way to the onslaughts of an equally one-sided socialism. Mere piecemeal economic reforms and transitory political alliances would never suffice to remove the pressing evils of the day, for these were the mere consequences of a faulty philosophy of life which would continue to bear evil fruit unless attacked at the root. In this spirit he energetically rejected the idea that the existence of a huge degraded proletariat was a merely economic fact to be dealt with by exclusively economic means. "The existence of a proletariat immense in numbers, and divided in spirit from the rest of the population is a positive fact, which modern Catholics would not in principle have considered nor allowed and which, in fact, came about by a historic process hostile to Christian social order and therefore in spite of Catholics." [2]

In economics, he found himself confronted by the liberal laissez-faire doctrines of Adam Smith and his followers who were especially numerous in Italy. To their contention that economic life should be regulated solely by individual contracts between workers and employers, Toniolo retorted that economic actions, being the actions of human beings, must tend to the perfection of humans. The State must by special laws and institutions ensure that all citizens share in the common good and come to full self development and perfection. This attack on the liberal conception of the State as fit to play only a passive absentee role and this insistence that the State pass social legislation to improve the lot of the worker today strike the reader as old familiar refrains. If we bear in mind, however, that the State to which Toniolo was referring was the anti-clerical State set up after the fall of the Temporal Power, we can more readily appreciate the indignation with which some Catholics greeted his proposals, which they looked on as startlingly radical and impolitic, to say the least of it. For them the new State was *the* enemy with which a good Catholic should have no dealings whatever.

Passing to a second line of thought, Toniolo urged that the existing class warfare could effectively be remedied only by a regrouping of persons by professions instead of by classes. Here again the novelty of the proposal is blunted for us by our familiarity with the encyclicals. *Rerum Novarum* 1891 and *Quadragesimo Anno* 1931 have made us all

2 G. Toniolo, *Saggi politici*, Roma, 1957, p. 145.

familiar with papal pleas for a restoration of "ordines", industry councils, or guilds. It is important here to draw attention to the fact that Toniolo had for some years before the publication of *Rerum Novarum* been active in setting up social study groups throughout Italy and there is indisputable evidence that he was frequently consulted by both Leo XIII and the papal Secretary of State, Cardinal Rampolla, on economic matters. He had audiences with both the Pope and his Secretary on dates which make highly probable the assertion that he played a leading role in preparing the groundwork for the *Rerum Novarum* encyclical. He himself when quizzed by friends about the part he had played in helping on this great work always brushed aside all enquiries, usually with a joke. He especially liked, furthermore, to write on the history of the guilds in Italy, and delighted to stress the way in which the guilds of his beloved Florence attained prosperity and importance in the history of Europe even while respecting the primacy of religion and morality.

A third line of thought is of particular importance in evidencing his essential moderation of tone and thought. Our saint was a reformer not an iconoclast. He did not find it necessary sweepingly to reject modern institutions and doctrines. Indeed he often asserted that even if Catholic morals came to prevail, very few, if any, of our modern institutions would disappear outright. It thus comes as no surprise to find that he was prepared to accept the legitimacy of the much discussed "self-interest" or profit motive of the Smithian school. The hedonistic principle, as he named it, the striving for maximum utility from the smallest expenditure of effort, was eminently rational in his eyes. Error had come not from accepting this drive or principle but from failing to circumscribe it within moral limits, and, above all, from regarding it as the main or exclusive motive or need of man. Man has physical, moral, social needs other than those which can be satisfied by wealth or profit.

Ninety-seven of his writings on economics are to be published together with seventy-six on political and sociological topics. But of course his activity was not confined to writing and teaching. Very early he descended into the arena of social activity. In 1889, he founded the Unione Cattolica for social studies which soon inspired the formation of local study groups all over the peninsula. Three years later a

national congress of these study groups met in Genova and from this congress there issued the first number of the still flourishing *Rivista internazionale di studi sociali.* Toniolo was literally ever on the move founding, presiding, attending these study groups not merely in Italy but throughout Western Europe. Very soon he realized the need for political action and in 1899 drew up the first program for a Christian Democrat party, in Turin. Interesting controversies developed over the name, which was new to Italian ears, having first attracted attention in Belgium some two years earlier. The celebrated industrialist, Léon Harmel, in presenting a part of Belgian pilgrims to Leo XIII on August 7, 1897, had heard the Pope declare: "I bless the Christian democracy of the north." The Belgians from that moment adopted the term. Almost simultaneously, in 1897 again, Toniolo had written a widely read article entitled *The Christian conception of democracy,* and now wished to incorporate his proposed new political party under this title. Some had toyed with the name Christian, or Catholic, Socialism but without gaining any following. Others with a little more effect had suggested the name, Social Catholicism. But very soon Toniolo's title won out. In the pamphlet already mentioned, Toniolo showed himself fully aware of the ambiguity of the term democracy. He pointed out that for some it connoted a social condition of equality, while for others it connoted the political institution of popular election. He fully recognized that, if the political connotation were inseparable from the term, it would be inappropriate to couple the name Christian with it as Christianity cannot be tied to any particular political régime. Nevertheless he chose to regard the social and political connotations as purely accidental and defined democracy as a "civil order in which all forces, social, juridical, and economic, in the fullness of their hierarchic development cooperate for the common good and to the benefit of the lower classes". Ironically enough, De Gasperi, later to become Prime Minister of the very party to bear this name, criticised Toniolo's choice on the very ground, already rejected by Toniolo himself, that it seemed to ally the Church with a particular political régime. None the less, Toniolo had the supreme satisfaction of hearing the Supreme Pontiff himself officially approve and sanction the name once more. In his Allocution on Christmas Eve 1902, Leo XIII stated: "Democracy is in perfect accord with revelation and religion. It was

born and educated by Christianity which then spread it over the world with the evangelical saying: You are all brothers and your Father is in Heaven."

After the fall of the Temporal Power, times were painful and delicate for Catholics in Italy. The Pope's *non expedit* decree forbidding Catholics to vote in state elections caused some, and these among the more zealously active, to treat it as a recommendation to abstain from all social and political activity and to retire in sulky brooding into the inactive corner. Not so Toniolo who, though he also chafed and smarted under the bit, knew the importance of filial obedience and immediately and loyally submitted while not abating any of his labors in pressuring the State, even the anti-clerical State, to pass social legislation on behalf of the laboring masses. Always he continued on his labors with an ardor channelled but never repressed by Papal directives. In the same spirit of loyalty he accepted without demur or hesitation papal suppression of a too zealous newspaper with which he was associated and even the temporary suppression by Pius X of his beloved Social Congress movement. A social study group, at which he was officiating, was about to proceed to the election of a woman president when a lady in the audience held up a document which she said had been handed to her by the Secretary of State requesting the group to nominate her. Toniolo, on verifying the authenticity of the document, and even in these circumstances which were highly embarrassing to him personally, immediately endorsed her candidature.

Two of his greatest achievements were still to come. In 1915, the Italian government declared war on Austria thus entering World War I. This war which Toniolo declared was due, at least in part, to Catholic disobedience to the social teachings of Leo XIII, caused him enormous anxiety and concern but as a loyal citizen and patriot he counselled Catholic youths to obey their government and to accept the war as their Cross. The following year, in 1916, the Italian government occupied the Austrian Embassy in Rome which was in Vatican property and territory. A Catholic periodical, the *Civilta Cattolica,* thereupon printed an angry denunciation of the Italian government for its alleged violation of the territorial integrity of the Vatican. Before this article was published, however, the Papal Secretary of State, Cardinal Gasparri, prudently sent an advance copy to Toniolo who promptly advised

against publication on the ground that the article would only irritate the Italian government which, he sensed, was already moving towards a gesture of reconciliation with the Holy See. Fortunately, Toniolo's advice was taken and had important results. In 1919, the Italian Prime Minister, Orlandi, while sojourning in Paris contacted the Papal Nuncio, Monsignor Cerretti, for informal talks concerning reconciliation and these led, in the fullness of time, to the final Concordat signed on February 11, 1929.

But before the world war had drawn to its close, Toniolo was on his deathbed. His thoughts turned to his last, dearly cherished, project. "Do not delay", he urged his friend, Father Gemelli, "start a Catholic University as soon as possible." Within a few months of his death, his wish was already being realized. In 1919, the Istituto Giuseppe Toniolo was set up in Milan for lectures in higher education and to serve as the forerunner of the University of the Sacred Heart which was duly begun in December 1921 and received full State recognition in 1926.

Already in 1910, St. Pius X, in the course of an audience he had granted to Father Gemelli, referred to Toniolo as "quel santo". Again, in 1931, Pius XI openly called him a "lay saint". And now the Church has officially ratified this title. His favorite mottoes were two: "The Creator is rest to His creatures", and "God must not be feared, He must be loved." Man of theory and man of action; teacher and apostle; founder of institutions in the social, economic, political, and educational realms, and now, finally, Saint. Is it temerarious to think of him as a patron saint for economists?

A. P. Gianelli,
Economics Department, St. Michael's College,
Winooski, Vermont (U.S.A.).

L'expérimentation en pédagogie

Du 9 au 14 septembre 1957, un congrès réunissait, à Florence (Italie), plus de cent vingt-cinq personnalités de l'enseignement universitaire des sciences pédagogiques dans trente pays différents. Ce congrès faisait suite à une première réunion qui avait eu lieu à Gand (Belgique), en 1954, sur l'initiative de deux professeurs de l'Université de Gand, MM. Robert Plancke et L.-R. Verbist. Ces derniers s'étaient alors vu confier la responsabilité d'un secrétariat international chargé de préparer un deuxième congrès et d'étudier l'opportunité de fonder une société.

Le congrès de Florence a eu sur place, cette année, un comité organisateur italien sous la direction du professeur Giovanni Calo, de l'Université de Florence, qui présida également toutes les séances.

Le sujet à l'étude des différents rapporteurs était *L'expérimentation en pédagogie.* La séance solennelle d'ouverture fut rehaussée par la présence des plus hautes autorités universitaires et civiles d'Italie, dans le décor historique et fastueux du palais Vecchio. Au cours de la réception qui suivit, le spectacle du coucher de soleil sur la ville des Médicis qui s'illuminait peu à peu, plongeait déjà l'âme des participants dans une atmosphère d'histoire, de beauté et de grandeurs humaines propre à préparer les considérations les plus élevées.

Le professeur Calo, qui présidait le congrès, a fait du problème des *rapports de la pédagogie expérimentale avec les finalités* l'objet de son discours inaugural et de son discours de clôture.

> Comme tout problème didactique [dit-il], le thème de ce congrès n'est pas seulement d'un *intérêt extrême au point de vue scientifique,* c'est-à-dire de la recherche scientifique en pédagogie, mais *son importance pratique* est non moins remarquable, et non seulement pour l'organisation et le perfectionnement des méthodes de l'enseignement universitaire des disciplines pédagogiques, mais par le *profit qui peut et doit en résulter pour toute l'éducation humaine qui,* malgré toutes les difficultés qui se présentent et les adaptations et les nuances qui s'imposent dans le passage de la science à l'art, de l'universel et de l'abstrait au particulier et au concret, *doit toujours avoir une de ses sources essentielles* — je ne dis pas sa source — *dans la pensée, dans la science, dans la réflexion* qui contrôle et qui se contrôle.

Évidemment [ajouta-t-il], le problème qui nous est posé semble présupposer que l'expérimentation est un procédé non seulement légitime et fécond, mais dont la pédagogie, dans son ensemble ou dans une partie de ses secteurs, ne peut pas se passer. Pourtant (ce n'est là qu'une prévision de probabilité), je pense qu'*il ne sera pas facile d'éviter, dans la discussion, les questions de fond* : la valeur, les droits, la légitimité et la possibilité d'une pédagogie expérimentale; la part et le rôle qui, dans le cas d'une réponse affirmative, reviennent à l'expérimentation, et dans quels secteurs de l'éducation; la position à reconnaître à la pédagogie expérimentale dans la systématisation complexe d'une *science* ou, pour adopter une terminologie plus prudente et plus généralement acceptable, d'une *doctrine* de l'éducation.

Pendant les séances régulières, les rapporteurs, au rythme de deux ou trois par séance, venaient exposer leurs vues personnelles et la description de ce qui se fait dans leur pays.

Il est difficile de présenter une vue d'ensemble de ces travaux. Le domaine de l'expérimentation en pédagogie est, en effet, encore si neuf qu'on ne peut s'attendre à y trouver l'unité de vocabulaire et de méthodes qui permet aux spécialistes de sciences plus avancées de communiquer aisément entre eux. Nous allons cependant tenter une classification approximative des rapports, en notant toutefois que plusieurs pourraient entrer dans plus d'une catégorie.

EXPÉRIMENTATIONS EN PÉDAGOGIE.

Le premier groupe de rapports décrivait *la structure des organismes* (gouvernementaux, universitaires ou privés) *qui ont la responsabilité de l'éducation* dans un pays donné ou qui ont pris spontanément l'initiative de s'y intéresser. Il semble qu'on fait dans les pays ainsi décrits *très peu d'expérimentation* proprement dite. Nous pensons ici, entre autres, aux rapports d'Afrique du Sud et d'Égypte. Il était, cependant, intéressant d'apprendre comment on y procède à l'amélioration de l'enseignement.

D'autres rapporteurs présentaient une sorte de *compte rendu de recherches en pédagogie.* En général, il s'agissait de travaux scientifiques auxquels les auteurs avaient collaboré eux-mêmes ou bien qu'ils avaient faits ou dirigés personnellement. Ainsi, l'Espagne a formulé les problèmes que l'orientation scolaire pose à la pédagogie expérimentale. La Hollande a décrit les organismes qui font de la recherche précise sur différents aspects de l'éducation et qui, bien que sans

coordination officielle, arrivent à un travail d'ensemble très efficace. Un universitaire d'Angleterre a exposé ses travaux sur le développement de la pensée chez les enfants. De l'Université de Leningrad, on est venu faire connaître le résultat de recherches très soignées sur le rôle joué, dans le développement de l'enfant, par la représentation qu'il se fait de l'espace; on a expérimenté des méthodes pour faire acquérir une imagination de l'espace favorable à l'évolution pédagogique de l'enfant.

Les rapports de ce deuxième groupe, dont nous n'avons mentionné que quelques-uns, laissent une impression fort complexe. La principale observation qu'on peut proposer est que *les termes d'*expérimentation *et de* pédagogie *sont entendus de façons fort diverses.* Dans certains exposés, il s'agissait de travaux qui, même s'ils sont très précieux pour l'éducation, sont beaucoup plus ceux du praticien que du chercheur. D'autres, au contraire, ne semblaient pas relever d'une méthode scientifique de recherche, mais plutôt de théories purement philosophiques. Enfin, par un certain nombre on pouvait se rendre compte des difficultés auxquelles ont communément à faire face ceux qui travaillent au développement de la recherche scientifique en éducation. Ainsi, en Allemagne et dans les pays latins, l'expérimentation est en butte à l'indifférence ou même à une certaine hostilité. Nulle part, d'ailleurs, on n'a jusqu'ici exploité de façon vraiment systématique les ressources de l'expérimentation pour aider le maître et l'administrateur scolaire à résoudre leurs problèmes pratiques.

NATURE EXACTE DE L'EXPÉRIMENTATION.

C'est la troisième catégorie de rapports qui présentait le plus d'intérêt. Les auteurs se sont attaqués au problème central. Ils ont tenté de *définir l'expérimentation en pédagogie,* d'en préciser les méthodes et d'en critiquer les résultats, afin d'augmenter son efficacité et son rendement.

La figure la plus marquante dans ce domaine est M. Raymond Buyse, de l'Université de Louvain (Belgique). Depuis plus de trente ans, il a suscité une grande quantité de travaux de recherche sur les problèmes pédagogiques les plus divers. Il est un des pionniers de l'expérimentation en pédagogie. Il a dû longtemps faire face à la méfiance et aux objections à la fois des éducateurs et des philosophes.

Les uns refusaient à la recherche toute autorité en éducation, tandis que les autres essayaient de mettre la recherche au service de leurs opinions.

D'où l'insistance de M. Buyse sur les distinctions suivantes qui permettraient de travailler dans l'harmonie, espère-t-il.

> Ce qui caractérise la pédagogie expérimentale, qui est à la fois une « méthode » et une « technique » de recherche, c'est sa neutralité vis-à-vis des pédagogies vécues actuellement dans nos classes. Relativement autonome dans son processus d'investigation, elle est inductive, objective, précise, quantitative et contrôlable. Elle s'efforce de résoudre les questions controversées ou les problèmes soulevés par l'action pédagogique, non par des arguments mais par des constatations, par des preuves. Toute la partie scientifique de la pédagogie doit, en effet, être fondée non sur des *opinions*, mais sur des *faits* sûrement contrôlés et bien interprétés. Pour être efficace, l'expérimentation pédagogique doit étudier de *vraies* questions scolaires, sur des échantillons *stratifiés* d'élèves, travaillant *normalement* dans les conditions *ordinaires* des écoles *publiques*, et cela en vue de perfectionner les procédés et les méthodes d'enseignement en éducation.

M. Buyse définit, à partir de là, le *contenu* de la pédagogie expérimentale :

> Elle a son domaine propre : *a)* la recherche des conditions générales de l'étude; la technique et l'économie du travail scolaire : l'apprentissage, l'exercice, le transfert et la fatigue intellectuelle (*problèmes généraux*); *b)* le contrôle scientifique du rendement scolaire; la valeur des procédés et des méthodes d'enseignement (*didactique expérimentale*); *c)* l'étude des différences individuelles (connaissances et aptitudes); l'analyse systématique des divers apprentissages de l'écolier; le dépistage des déficiences ou des talents spécifiques; la mise au point d'un traitement adéquat, préventif ou curatif (*psychopédagogie*).

Il précise ensuite la *méthode* de la pédagogie expérimentale : « L'investigation scientifique au sens de Claude Bernard, améliorée par la statistique actuelle, réalisée dans le milieu scolaire, en situation naturelle, et vérifiée au banc d'épreuve qu'est la classe. »

M. Buyse a rappelé que la pédagogie expérimentale emprunte à d'autres disciplines tout ce qui touche *aux finalités* et que ce n'est pas du tout là un domaine où elle puisse découvrir ni contredire. De plus, elle n'est qu'*une partie* de la pédagogie intégrale : elle ne prétend d'aucune façon tout régenter.

Il a mentionné également une distinction qui lui est chère et qui permet de délimiter deux domaines connexes. Ce qui est essayé, appliqué, utilisé, vérifié par le maître dans son travail courant est « expériencé », mais on ne peut et on ne doit pas dire que cela est

vraiment « expérimenté ». L'expérience qu'on fait d'une méthode d'enseignement a sa valeur, mais différente de ce qu'on peut attendre d'une expérimentation proprement dite.

M. Robert Dottrens, autre nom prestigieux dans le domaine de la pédagogie expérimentale, travaille, depuis de nombreuses années, à la tête des écoles de la ville de Genève. Il a la responsabilité d'une importante administration scolaire et, avec une grande rigueur scientifique, il y fait l'étude systématique des problèmes et des méthodes d'enseignement. Il a présenté au congrès un exposé sur l'expérimentation qui illustrait et complétait parfaitement les idées de M. Buyse.

RÉFLEXIONS SUR LE CONGRÈS.

Ces quelques notes ne peuvent que donner une faible idée générale des communications nombreuses présentées au congrès de Florence. Le texte intégral en sera publié sous la direction de M. Robert Plancke, à l'Université de Gand, Belgique, où a été publié aussi celui du premier congrès de l'enseignement universitaire des sciences pédagogiques.

Nous nous contenterons d'ajouter quelques remarques qui n'auront d'ailleurs aucune prétention à constituer un jugement complet et nuancé, ni une synthèse systématique.

1. La pédagogie est très *inégalement développée dans les universités.* Dans certains pays, on commence à peine à s'y intéresser, comme en France où la première chaire de pédagogie venait d'être créée pour M. Maurice Debesse. Ailleurs, elle n'a pas de rapports officiels et réguliers avec l'enseignement public, comme à Louvain. A Coïmbre, au Portugal, elle a un caractère obligatoire pour tous ceux qui se destinent à un rôle dans l'enseignement secondaire, même à celui de médecin scolaire, mais elle ne conduit pas à un diplôme distinct. En général, les universités ne semblent pas jouer un rôle direct dans la pédagogie qui est transmise aux maîtres primaires.

2. Les termes mêmes d'*expérimentation* et de *pédagogie* ont des sens très divers, selon les pays et même les individus. La barrière des différences de langue était déjà un obstacle à un échange facile des idées, au cours du congrès. Mais il y avait un malaise plus profond.

Le problème des finalités énoncé par le professeur Calo est logiquement antérieur à la recherche scientifique. Certains esprits, cependant,

se défient de tout effort pour formuler une théorie de leur travail de recherche, parce que pour eux la philosophie n'est qu'une activité stérile qui n'a rien à voir avec les problèmes concrets.

Parmi ceux qui, au contraire, sentent le besoin de définir la philosophie qui animera leur travail expérimental, on se rendait compte, au congrès, de la crainte de voir apparaître des divergences de vues radicales.

Quelles que soient les positions philosophiques, les faits demeurent pourtant les mêmes pour tous. La pédagogie expérimentale offre un champ d'activités fort riche où l'on gagnerait, de part et d'autre, à mettre les efforts en commun. C'est à cela que nous paraissent tendre les distinctions du professeur Buyse.

A notre avis, la formulation de philosophies opposées devrait se faire de façon explicite et sans compromettre une coopération dont la nécessité s'impose. Reste à créer l'atmosphère.

3. Les communications de la majorité des rapporteurs du « Deuxième congrès international de l'Enseignement universitaire des Sciences pédagogiques » révélaient de vraies personnalités d'éducateurs. La rigueur scientifique qui fait délimiter nettement un problème technique restreint, en vue de rendre une expérimentation précise, n'implique pas que le chercheur soit un homme à petites visions, à problèmes minuscules. Bien au contraire, plus il est un « pédagogue intégral », un éducateur pénétré de finalités supérieures, plus aussi il a d'ingéniosité pour trouver des problèmes réels et des méthodes prometteuses, plus des motivations profondes le poussent à poursuivre son effort austère si souvent décevant.

Bornons-nous, entre autres exemples, à mentionner le professeur Boris G. Ananiev, de l'Université de Leningrad, qui, dans son rapport sur les méthodes de développement de l'imagination spatiale chez l'enfant, disait que, dans l'étude de tout problème d'éducation, il faut tenir compte de quatre dimensions : pédagogique, esthétique, morale et psychologique. A travers des philosophies différentes, voire même opposées, on pouvait ainsi discerner, au cours du congrès, une qualité humaine commune à tous les participants. Les différences d'interprétation n'annulent donc pas le respect et l'amour des valeurs fondamentales.

Nous croyons que *chez tous les véritables éducateurs* du monde on rencontre une authentique philosophie de l'éducation qui comporte beaucoup plus d'*éléments communs* qu'on ne serait porté à le croire.

4. Il serait extrêmement *important et utile pour les catholiques de préciser ensemble avec soin leurs positions* philosophiques et méthodologiques à l'endroit des différentes disciplines des sciences de l'éducation. Il est fort heureux que, parmi les autorités les plus reconnues dans le domaine de l'expérimentation pédagogique, on rencontre des catholiques, comme MM. Raymond Buyse, Émile Planchard et Garcia Hoz. On peut toutefois exprimer le vœu que les enseignants chrétiens, en général, à tous les niveaux, s'intéressent de plus en plus à la pédagogie scientifique. N'y aurait-il pas avantage à former, à cette fin, un groupement international catholique, autonome ou rattaché à l'un quelconque des organismes existants, comme l'Union mondiale des Enseignants catholiques (U.M.E.C.) ?

5. Le spécialiste de l'expérimentation en pédagogie *ne doit pas oublier dans la pratique qu'il n'occupe qu'un secteur* des sciences pédagogiques. Il pourrait lui arriver facilement, s'il n'y prenait pas assez garde, de déprécier tout ce qui, en éducation, n'a pas été « expérimenté ».

Il lui faut accepter les autres méthodes comme valables, au moins jusqu'à ce que l'expérimentation les ait améliorées. De son côté, le pédagogue doit éviter de se prononcer, d'après des opinions ou des impressions, sur des questions qui relèvent de l'observation systématique.

6. Le spécialiste de l'expérimentation en pédagogie *ne doit pas non plus restreindre indûment le champ de ses recherches.* Il ne faudrait pas rejeter certains modes d'observation objective qui conviennent à de nombreux problèmes d'éducation mais ne seraient pas jugés suffisants en d'autres disciplines. Il n'est pas essentiel à une expérimentation pédagogique de calculer des coefficients de corrélation, ni de dégager des « facteurs ». Dans le domaine des programmes, par exemple, les résultats à atteindre sont extrêmement complexes et ne peuvent se réduire à des données statistiques rigoureuses. On peut se baser, quand même, au moins partiellement, sur des observations précises. Il en est de même pour tous les problèmes d'éducation qui s'apparentent à la sociologie. L'expérimentation n'y est pas, il est vrai,

réduite aux dimensions d'un laboratoire, mais les grands événements sociaux y prennent parfois une génération entière comme objet d'une expérimentation réelle dont le cadre est tout un pays, parfois même l'univers. L'expérimentateur y est la nature même, comme en géologie ou en astronomie. Il serait regrettable que la pédagogie scientifique renonce à des domaines aussi riches, les seuls, peut-être, qui soient vraiment à l'échelle humaine.

7. Il faut se réjouir de la création chez nous, par l'*Association canadienne d'Éducation*, d'un *Centre de Recherches au Service des Organismes d'Éducation*, comme l'annonçait le président, M. Trefflé Boulanger, au congrès tenu à Frédéricton, presque en même temps que celui de Florence. Il y a grand avantage à ce que les ministères de l'éducation s'intéressent de plus en plus à la recherche et que les départements d'éducation des universités établissent des liens avec l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire. D'ailleurs, l'enseignement universitaire lui-même n'a-t-il pas aussi des problèmes que les sciences pédagogiques pourraient aider à résoudre ?

Au moment de terminer, nous ajouterons seulement que ce deuxième congrès de l'enseignement universitaire des sciences pédagogiques aura été utile. Dans un domaine aussi neuf que l'expérimentation en pédagogie, il fait du bien de connaître d'autres chercheurs, d'apprendre les difficultés qu'ils rencontrent, les conditions où ils travaillent et les problèmes qu'ils étudient.

La pédagogie est une nouvelle venue dans l'enseignement universitaire. Elle progressera plus vite si l'on sait mettre en commun tous les efforts isolés. Ces congrès sont de nature à y contribuer efficacement. Aussi doit-on louer le travail de ceux qui ont convoqué celui-ci et qui ont décidé de mettre sur pied une association internationale de l'enseignement universitaire des sciences pédagogiques.

Père Marcel DE GRANDPRÉ, c.s.v.,
professeur à l'Institut de Pédagogie,
Université de Sherbrooke.

Essai de toponymie oblate canadienne

En marge d'un anniversaire

(suite)

---

157. Lejac (bureau de poste). Colombie-Britannique. Bureau de poste et paroisse Notre-Dame-du-Saint-Rosaire, dans le vicariat apostolique de Prince-Rupert, en l'honneur du père Jean Lejac.

Position : 54° 124° sud-ouest.

Le père Lejac est né au diocèse de Quimper en 1837 et fit son oblation en 1862. Ordonné en 1862, il devint missionnaire dans l'île de Vancouver, puis successivement chargé des missions de Williams-Lake et de Stuart-Lake jusqu'en 1880. Il devint alors supérieur de la mission Saint-Louis de Kamloops et est décédé à New-Westminster le 23 janvier 1899.

158. [*] Lejac (lac). Colombie-Britannique. Lac découvert par le père Morice [215], le 20 septembre 1905 [216] et nommé en l'honneur du père Lejac, prédécesseur du père Morice à Stuart-Lake. Ce lac est devenu le lac Tetatchuk, au sud de la rivière Chelaslie, à l'ouest du lac Entiako, dans le 4e rang du district côtier.

Position : 53° 125° sud-est.

159. Le Jeune (lac). Colombie-Britannique. Lac situé à la tête du ruisseau Meadow-Creek, à l'ouest du lac Trapp, dans le district de Kamloops. Le fichier du Canadian Board affirme que le nom a été donné en l'honneur du père Le Jeune.

Position : 50° 120° sud-ouest.

Le père Jean-Marie Le Jeune est né à Pleyber-Christ (Finistère), le 12 avril 1855 et entra chez les Oblats en 1873. Il fut ordonné le 7 juin 1879 et devint alors missionnaire en Colombie où il est décédé à New-Westminster le 21 novembre 1930. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages en langue indienne.

160. Le Jeune (pointe). Colombie-Britannique. Pointe située à l'ouest de l'île Dewdney, Estevan Gp, dans le 4e rang du district côtier, en l'honneur du père Le Jeune [217].

215 A.-G. Morice, o.m.i., *L'Abbé E. Petitot...*, p. 55.
216 *Fifty Years...*, p. 161.
217 Canadian Board, fichier.

Position : 53° 129° sud-ouest.

161. [*] LEMIUS (lac). Colombie-Britannique. Lac apparaissant sur la « Carte des Missions du R.P. Morice », en l'honneur du père Lemius. Il est situé approximativement à 53° 125°. Sur la carte du même père en 1907, il est devenu le lac Rock. Il porte aujourd'hui le nom de Tsacha-Lake.

Position : 53° 124° sud-ouest.

Le père Morice ne dit pas en l'honneur duquel des pères Lemius il donna le nom et il est impossible de conjecturer s'il s'agit de Joseph, décédé en 1923, de François, mort en 1933, ou de Jean-Baptiste, décédé en 1938.

162. LEMOINE (lac). Québec. Lac dans le canton de Dubuisson, district d'Abitibi, en l'honneur du père Georges Lemoine [218]. Ce lac s'appelait autrefois Kakinokamak et le nouveau nom a été approuvé le 4 février 1949 [219].

Position : 48°00′ 78°08′.

Le père Lemoine est né à Longueuil, le 2 octobre 1860 et entra chez les Oblats en 1881. Il fut ordonné le 26 mai 1888 et fut successivement missionnaire à Betsiamites, à la Pointe-Bleue, au Labrador, à Maniwaki et au Saint-Maurice. Il est décédé le 18 janvier 1912 à Mattawa. Il est l'auteur d'importants ouvrages en langue indienne.

163. [*] LE ROUX (île). Territoires du Nord-Ouest. Île dans le district de la rivière des Esclaves au Mackenzie, en l'honneur du père Guillaume Le Roux. Au sujet de ce nom, le Canadian Board dit simplement : « No reference available [220]. »

Position : 61°05′ 114°05′.

Le père Le Roux est né au diocèse de Quimper en 1885, prononça ses vœux en 1906 et fut ordonné prêtre en 1910. Missionnaire au Mackenzie, il fut assassiné par les Esquimaux en compagnie du père Rouvière le 30 octobre 1913, à la rivière Coppermine.

164. LE ROUX (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans la région de Coppermine, district de Mackenzie, en l'honneur du père Le Roux [221].

218 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 499; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 205; *Noms géographiques* (1921), p. 93; *Report* (1914), p. 96; *Nomenclature* (1916), p. 47; *Eighteenth Report*, p. 158.

219 Canadian Board, dossier 1451. Voir aussi dossier 3442. Il existe d'autres lacs Lemoine qui peuvent bien avoir été ainsi dénommés en l'honneur du père Georges Lemoine. Il y en a un au nord du lac Jérémie, tributaire de la rivière Nabisipi à 50°57′ 62°22′ (Canadian Board, dossier 1724) et à 49°23′ 71°20′ (*ibid.*, dossier 2380, où il est dit que le lac ne se nomme pas « à la mine »).

220 Canadian Board, dossiers 2551 et 2392. On ne donne pas l'origine du nom.

221 *Ibid.*, dossier 1272/31. Il existe un autre lac Le-Roux, à 67°39′ 117°57′ (dossier 2392). Ce dernier lac se trouve dans la même région que le lac Rouvière.

165. LITTLE-FARAUD (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la région de Black-Lake [222], en l'honneur de Mgr Henri Faraud.

Position : 59°42′ 105°05′.

166. LITTLE-TACHÉ (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord de Black-Lake [223], en l'honneur de Mgr Alexandre Taché.

Position : 59°52′ 104°38′.

167. [?] LOUIS (lac). Colombie-Britannique. Lac situé au nord du lac Paul, dans le district de Kamloops, peut-être ainsi dénommé en l'honneur de la mission Saint-Louis de Kamloops qui commémore la mémoire de Mgr Louis d'Herbomez [224].

Position : 50° 120° nord-est.

168. LOWER-THÉRIEN (lac). Alberta. Lac existant déjà sur les cartes en 1921, en l'honneur du père J.-A. Thérien. Le nom a été approuvé les 28 juillet 1941 et 11 septembre 1947 [225]. Voir THÉRIEN et UPPER-THÉRIEN.

Position : 53°55′ 111°22′.

— M —

169. [*]MCGUCKIN (lac). Lac indiqué sur la « Carte des sources et du bassin supérieur de la Nétchakoh », approximativement à 53°30′-40′, 126°00′-30′, en mémoire du père James McGuckin. Ce lac est probablement devenu le lac Tatalaska.

Position : 53° 125° nord-ouest.

Le père James McGuckin fut d'abord professeur au Collège Saint-Louis de Victoria en 1863, fonda la mission de Saint-Joseph en mai 1867 près du lac William, puis fut transféré à New-Westminster, devint recteur de l'Université d'Ottawa, puis curé de Vancouver, où il construisit la cathédrale actuelle. Il mourut à Vancouver le 7 avril 1903.

170. MCGUCKIN (lac). Lac se déversant dans la rivière San-Jose dans le district de Cariboo, en souvenir du père James McGuckin.

Position : 52° 121° sud-ouest.

171. MAILLARDVILLE (bureau de poste). Colombie-Britannique. Bureau de poste et ville au nord-est de New-Westminster, en l'honneur du père Edmond Maillard.

222 *Ibid.*, dossier 2226.
223 *Ibid.*, dossier 2226.
224 Il y a aussi un autre point géographique du nom de Louis qui pourrait se rapporter à Mgr Louis d'Herbomez, par exemple : Louis-Creek, gare du Canadien National à l'embouchure du ruisseau Louis (51° 120° sud-est).
225 Canadian Board, dossier 1855.

Position : 49° 122° sud-ouest.

Le père Edmond Maillard est né en 1880 au diocèse de Rennes, fit ses vœux en 1901 et fut ordonné prêtre en 1905. Il fut missionnaire en Colombie et devint le premier curé de Maillardville, dont les habitants y avaient été amenés par le père W. O'Boyle, o.m.i., pour la compagnie Fraser Mills [226]. Rentré en France avant la deuxième guerre mondiale, le père Maillard est encore vivant en France.

172. MANSOZ (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans la région du lac O'Connor, district de Mackenzie, en l'honneur du père Alphonse Mansoz, de Fort-Smith. Le nom a été approuvé le 6 décembre 1955, à la suggestion de M. Rowley [227].

Position : 61°17′ 111°42′.

Le père Mansoz est né en 1876 au diocèse de Chambéry, prononça ses vœux en 1897 et fut ordonné en 1901. Il devint missionnaire au Mackenzie où il mourut à Fort-Smith le 4 janvier 1954.

173. MARCHAND (lac). Saskatchewan. Lac situé au sud du lac Reindeer, en l'honneur du père Félix Marchand [228].

Position : 56°15′ 103°10′.

Le père Félix Marchand est né au diocèse de Rennes en 1858 et vint au Canada en 1882. Il reçut la prêtrise en 1883, puis fut missionnaire au lac d'Oignon et au lac La-Grenouille. Il est tombé victime de la révolution des métis à Frog-Lake, le 2 avril 1885 avec le père Léon Fafard.

174. MAZENOD (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Témiscamingue, proclamé le 17 septembre 1920, en l'honneur de Mgr Charles de Mazenod [229].

Position : 47°05′ 79°20′.

Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod est né à Aix-en-Provence en 1782. Il fonda, en 1816, la Congrégation des Oblats et fut promu à l'évêché de Marseille en 1827. Il mourut en cette ville le 21 mai 1861. Sa cause est introduite à Rome.

175. [*] MAZENOD (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur la carte du père Morice (1907), en l'honneur de Mgr de Mazenod. Ce lac est devenu le lac Tagetochlain, à l'ouest du lac François, dans les 4e et 5e rangs du district côtier.

Position : 54° 127° sud-est.

176. MAZENOD (lac). Québec. Lac situé sur les lots 21 et 22 du 7e rang du canton de Wakefield, comté de Gatineau. Tributaire du

226 A. L. de Lestre, o.præm., à A.-G. Morice, 22 septembre 1920 (bibliothèque centrale de l'Université d'Ottawa, collection Morice, fichier 3).

227 Canadian Board, dossier 4171. Voir *Courrier de Famille* (Mackenzie), 20 (mai-juin 1957), p. 6.

228 Canadian Board, dossier 1365. Il y est dit expressément : « After Father Marchand, murdered at Frog Lake. »

229 *Noms géographiques* (1921), p. 104; (1926), p. 56.

lac Lucerne à 3 1/2 milles au nord-ouest de Saint-Pierre-de-Wakefield. Ce lac s'appelait autrefois Newcombe, mais le nom a été changé en l'honneur de Mgr de Mazenod [230]. Les scolastiques oblats qui ont une maison de vacance dans cette région avaient déjà donné le nom de Mazenod à l'un des lacs des environs.

177. MAZENOD (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac La-Cabane, « source de la rivière Grandin », auquel le père Petitot donna le nom de Mazenod, le 13 mai 1864 [231]. Le *Nineteenth Report* affirme que ce lac se trouve à la source de la rivière Marian et qu'il fut ainsi dénommé par le père Petitot [232]. Le lac est situé au nord du Grand-Lac-des-Esclaves et au sud-est du lac Fabre [Faber].

Position : 63°42′ 117°02′.

178. [*] MAZENOD (mont). Colombie-Britannique. Mont désigné par le père Morice, le 14 août 1904 [233] et placé sur sa carte de 1907. Il est devenu le mont Nadina, au nord du lac Tagetochlain, dans le 5e rang du district côtier. Le mont a une élévation de 5.253 pieds.

Position : 54° 126° sud-ouest.

179. MAZENOD (mont). Territoires du Nord-Ouest. Mont d'une élévation de 765 pieds dans la région de Fort-Rae [234] à peu de distance du lac Mazenod.

Position approximative : 64°45′ 117°00′.

180. [*] MAZENOD (rivière). Colombie-Britannique. Rivière indiquée sur la carte du père Morice (1907) et coulant vers l'est dans le lac François. Elle est devenue la rivière Nadina, dans le 5e rang du district côtier.

Position : 53° 126° sud-ouest.

181. MAZENOD (village). Saskatchewan. Village du diocèse de Gravelbourg, situé à l'est de Gravelbourg, en l'honneur de Mgr de Mazenod [235].

Position : 49°53′ 106°14′.

230 Canadian Board, dossier 2099. Le 1er mai 1952, ce nom était refusé pour le moment. Il semble bien que l'on ne s'en occupa pas à Québec. Voir aussi I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 645.

231 *Place-Names. Northern Canada*, p. 404; E. PETITOT, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la Géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 184; *Autour du Grand Lac des Esclaves*, p. 198, 249.

232 *Nineteenth Report*, p. 26. Voir aussi Canadian Board, dossiers 1652, 1014, 2006.

233 *Exploration de la rivière Bulkley, loc. cit.*, p. 121.

234 Canadian Board, dossier 2006.

235 A. Z. HAMILTON, *op. cit.*

181a. MAZENOD, voir aussi SAINT-CHARLES et SAINT-EUGÈNE.

182. MISSION (île). Territoires du Nord-Ouest. Île dans le Grand-Lac-des-Esclaves, en l'honneur de la mission des Oblats. Le fichier du Canadian Board dit que la mission catholique se trouvait autrefois à cet endroit au large de Résolution. Le nom a été approuvé le 6 janvier 1949 [236].

Position : 61°10′ 113°45′.

183. MISSION (île). Territoires du Nord-Ouest. Île dans le district de Mackenzie, sur la rivière Mackenzie entre Fort-Providence et Fort-Simpson, au nord-ouest de Fort-Providence. Le nom a été approuvé le 4 février 1949 [237].

Position : 61°23′ 117°41′.

184. [?] MISSION (île). Manitoba. Île située sur la rivière Gunisao, région de Norway-House [238].

Position : 53°56′ 97°54′.

185. MISSION (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac situé à l'entrée de Chesterfield-Inlet. Le Canadian Board affirme : « From where the Mission obtains fresh water » et que les noms dont il est question dans le dossier ont été fournis par le père Courtemanche, o.m.i., missionnaire catholique à Chesterfield. Le nom a été approuvé le 6 mai 1954 [239].

Position : 63°20′ 89°47′.

186. MISSION (lac). Saskatchewan. Lac situé à la Key Indian Reserve, mission Saint-Philippe, en l'honneur de la mission oblate. Le nom a été approuvé le 3 mars 1955 [240].

Position : 51°47′ 102°09′.

187. [?] MISSION (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la région de Moose-Jaw-Watrous, au sud-ouest de la gare de Hudson-Bay [241].

Position : 51°09′ 104°23′.

188. MISSION (municipalité). Colombie-Britannique. Municipalité au nord de la rivière Fraser et à l'est de Maple-Ridge, dans le district de New-Westminster, en l'honneur de la mission des Oblats.

236 Canadian Board, dossiers 1745, 1272/34 et 2551. Le dossier 2551 place l'île à 113°46′.
237 *Ibid.*, dossier 2050. Le dossier 2342 parle de la Mission-Island au même endroit.
238 *Ibid.*, dossier 2906.
239 *Ibid.*, dossier 3741.
240 *Ibid.*, dossier 3000.
241 *Ibid.*, dossier 1797.

Position : 49°122° sud-est.

189. [*] MISSION (poste). Alberta. Poste situé au sud-ouest du lac La-Biche, en l'honneur de la mission des Oblats. Le poste est devenu Lake-La-Biche. Lac-La-Biche-Station cependant ne commença qu'en 1914 [242].

190. [?] [*] MISSION (rivière). Manitoba. Mission-Branch-River est située dans la région de la rivière Nelson [243].

Position : 53°56′ 97°53′.

191. [?] MISSION-CHANNEL (chenail). Chenail situé dans la même région que la rivière précédente. Ce nom a remplacé celui de Mission-Branch-River [244].

Position : 53°56′ 97°53′.

192. MISSION-CITY (village). Colombie-Britannique. Paroisse et municipalité dans l'archidiocèse de Vancouver, au nord-est de l'île Matasqui, dans la rivière Fraser, district de New-Westminster. Le fichier du Canadian Board dit que c'était la mission de New-Westminster.

Position : 49° 122° sud-est.

193. MISSION-COVE (anse). Québec. Anse située dans la région de Diana-Bay, tout à côté de la mission de Koartak [245]. La mission a été ouverte par les Oblats en 1947 et le nom de Mission-Cove a été approuvé le 2 décembre 1954 [246].

Position : 61°03′ 69°39′.

194. MISSION-CREEK (ruisseau). Colombie-Britannique. Ruisseau coulant dans le lac Okanagan au sud de Kelowna, district d'Osoyoos. Le Canadian Board dit que c'est en l'honneur de la mission catholique que le ruisseau a été ainsi appelé.

Position : 49° 116° sud-est.

195. MISSION-CREEK (ruisseau). Ruisseau coulant à travers la frontière, au sud-est de Creston, dans le district de Kootenay, en souvenir de la mission des Oblats à Cranbrook.

242 J. Normandeau à A.-G. Morice, o.m.i., 11 février 1920 (Université d'Ottawa, bibliothèque centrale, collection Morice, documents n° 2).

243 Canadian Board, dossier 2906.

244 *Ibid.*, dossier 2906. Voir aussi dossier 1181/34.

245 Il y a également un point désigné sous le nom de Koartak, Mission, à Diana-Bay, à 61°03′ 69°38′. Le Canadian Board, dossier 3152, indique qu'il s'agit de « new location ».

246 *Ibid.*, dossier 3512.

Position : 49° 116° sud-est.

196. [?] MISSION-LAKE (lac). Colombie-Britannique. Tête du ruisseau Mission, au sud-est de Buck-Hills, district d'Osoyoos.

Position : 50° 118° sud-ouest.

197. MISSION-POINT (pointe). Colombie-Britannique. Pointe située à l'entrée de Trail-Bay à Wilson-Creek, dans le district de New-Westminster.

Position : 49° 123° sud-ouest.

198. [?] MISSION-RIDGE (chaîne de montagnes). Colombie-Britannique. Montagnes au nord du lac Seton, dans le district de Lilloet, en souvenir de la mission des Oblats chez les Lilloets.

Position : 50° 122° sud-est.

199. MISSIONER-CREEK (ruisseau). Colombie-Britannique. Ruisseau se déversant dans le ruisseau de Williams-Lake, au nord-ouest de ce lac, dans le district de Cariboo, en souvenir de la mission de Williams-Lake.

Position : 52° 122° sud-est.

200. [?] MISSIONNAIRES, baie des (baie). Québec. Baie située dans la région du lac à la Croix [247].

Position : 46°36′33″ 77°30′.

201. MOFFET (lac). Québec. Lac situé dans le 7e rang du canton de Béraud (Rouyn-Noranda), en mémoire du frère Joseph Moffet [248]. Ce lac s'appelait autrefois lac Moose et se déverse dans le lac Mourier. Il ne doit pas s'écrire Moffets [249].

Position : 47°55′ 78°15′.

Le frère Joseph Moffet est né au diocèse de Montréal en 1852 et fit son oblation en 1877. Il dépensa près de soixante ans de sa vie dans la région de Témiscamingue où il fit les premières expériences de colonisation et mérita le nom de « Père du Témiscamingue ». Il est décédé à Chambly, le 20 décembre 1932.

202. MOFETTE (village). Québec. Village et paroisse fondés en 1932 sur le lac des Quinze, dans le canton de Latulipe au Témiscamingue, en l'honneur du frère Joseph Moffet.

Position : 47°32′ 78°58′.

247 La Commission de géographie de la province de Québec suggérait, le 19 mai 1942, de substituer ce nom à celui de Eagle-Bay. Voir Canadian Board, dossier 3446.

248 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 602; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 208; *Noms géographiques* (1921), p. 108; *Nomenclature* (1916), p. 54.

249 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 602.

203. [*] MORICE (lac). Colombie-Britannique. Lac découvert par le père Morice, le 20 septembre 1895 et ainsi dénommé par son compagnon de voyage, Thomas [250], en l'honneur du père Morice. Ce lac est devenu le lac Eutsuk, au sud-ouest du lac Cotsa, dans le 4e rang du district côtier.

Position : 53° 126° sud-ouest.

Le père Adrien-Gabriel Morice fut ordonné prêtre en Colombie, le 10 avril 1882. Il passa une grande partie de sa vie en Colombie où il fit plusieurs expéditions géographiques. Il est décédé à Saint-Boniface, le 21 avril 1938.

204. MORICE (lac). Colombie-Britannique. Lac situé à la tête de la rivière Morice, au nord-ouest du lac Nanika, dans le 4e rang du district côtier. Ce lac mesure 37 milles carrés [251]. Il a été ainsi dénommé en souvenir du père Morice [252] et pour remplacer le lac précédent.

Position : 55° 127° nord-ouest.

205. MORICE (mont). Colombie-Britannique. Le mont indiqué sur la carte du père Morice (1907) sous le nom de Green-Mountain est devenu le mont Morice, entre la rivière Morice et le ruisseau Buck, dans le 5e rang du district côtier, en souvenir du père Morice [253].

Position : 54° 126° sud-ouest.

206. [*] MORICE (mont). Colombie-Britannique. Au sujet de ce mont, le *Gazetteer of Canada, British Columbia,* 1953, se contente de renvoyer au mont Coccola. Par la position, il s'agit évidemment du mont Morice de la carte du père Morice de 1907.

Position : 56° 126° sud-ouest.

207. [*] MORICE (rivière). Colombie-Britannique. Rivière indiquée sur la carte du père Morice (1907) et devenue la rivière Bulkley, coulant dans la rivière Skeena à Hazelton, dans le district de Cassiar. Ce changement a occasionné plusieurs protestations de la part du père [254].

Position : 55° 127° sud-ouest.

250 A.-G. MORICE, o.m.i., *Au Pays de l'Ours noir...*, Paris-Lyon, Delhome et Briguet, 1897, p. 297; *L'Abbé Emile Petitot...*, p. 55.

251 *Gazetter of Canada. British Columbia,* 1953, p. xvi.

252 *Eighteenth Report,* p. 192.

253 *Ibid.*, p. 192.

254 *Exploration de la rivière Bulkley, loc. cit.*, p. 107; *The Northern Interior of British Columbia and its Maps, loc. cit.*, p. 28; *Du Lac Stuart à l'Océan Pacifique, loc. cit.*, p. 36 et suiv. Voir aussi D.L.S., *Fifty Years in Western Canada,* p. 171-172.

208. MORICE (rivière). Colombie-Britannique. Rivière portant le nom de rivière Bulkley sur la carte du père Morice (1907) et coulant dans l'actuelle rivière Bulkley, au sud de Barrett, dans le 5e rang du district côtier. La rivière a été dénommée en mémoire du père Morice [255].

Position : 54° 126° sud-ouest.

208a. MORICE, voir NORTH-MORICE et SOUTH-MORICE.

209. MORICETOWN (village). Colombie-Britannique. Nom indiqué sur la carte du père Morice (1907) et demeuré inchangé. Ce poste est situé sur la voie du Canadien National, à l'ouest de la rivière Bulkley, dans le district de Cassiar, en souvenir du père Morice [256]. Le père affirme ne pas savoir pourquoi ce lieu s'appelle Moricetown [257], probablement parce que le nom de la rivière Morice a été changé en celui de Bulkley et que ce nom n'a plus de sens, comme ceux de North et de South-Morice qui ont été changés en North et South-Bulkley.

Position : 55° 127° sud-est.

210. MOURIER (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Bonaventure, proclamé le 4 janvier 1940, en souvenir du père Calixte Mourier.

Position : 49°15′ 65°30′.

Le père Calixte Mourier est né à Romans (Drôme), France, le 16 août 1835. Il entra chez les Oblats et fut ordonné à Ajaccio (Corse), le 17 décembre 1859. Il résida à l'Université d'Ottawa (1863-1864), puis fut missionnaire à Betsiamites et au Labrador (1864-1865), à Hull (1875-1883), au lac Témiscamingue (1883-1897), à Mattawa (1895-1897), à Betsiamites (1898-1900), à la Pointe-Bleue (1904). Il est décédé le 5 août 1912, à Lachine.

211. MOURIER (lac). Québec. Lac dans le canton Desroberts (Abitibi), tributaire de la rivière Harricana, en l'honneur du père Calixte Mourier [258]. Ce lac s'appelait autrefois Wikwaskapauk. Le nom a été approuvé le 4 février 1949 [259].

Position : 48°00′ 78°10′.

212. MULVIHILL (village). Manitoba. Village situé à l'est de Dog-

255 *Eighteenth Report*, p. 192.

256 *Ibid.*, p. 182.

257 A.-G. MORICE, o.m.i., *Au pays de l'Ours noir*, p. 172.

258 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 619; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 208; *Noms géographiques* (1921), p. 112; *Nomenclature* (1916), p. 55; *Eighteenth Report*, p. 193.

259 Canadian Board, dossier 1451.

Lake, en l'honneur du frère convers Jeremias Mulvihill. L'endroit portait autrefois le nom de Mona (1913) [260].

Position : 51°00′ 98°12′.

Le frère Mulvihill est né au diocèse de Kerry (Irlande) en 1840 et fit profession en 1872. Il se dépensa durant quarante-six ans à Saint-Laurent (Manitoba) et fut juge de paix et maire de Saint-Laurent durant vingt-quatre ans. Il est décédé à Saint-Laurent le 21 août 1913.

— N —

213. Nédélec (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Témiscamingue, proclamé le 1er février 1909, en l'honneur du père Jean-Marie Nédélec [261].

Position : 47°40′ 79°25′.

Le père Nédélec, né à Berrien (Quimper), le 9 mai 1834, entra chez les Oblats le 6 octobre 1861 et fut ordonné le 24 juillet 1859. En 1863, il passa à Betsiamites et en 1867 à Témiscamingue. Il fut longtemps missionnaire à la Baie-James et résida aussi à Mattawa dont il peut être dit le fondateur. Il est décédé à Mattawa, le 24 février 1896.

214. Nédélec (village). Québec. Village dans le comté de Pontiac.

Position approximative : 37°40′ 79°27′.

215. [*] North-Morice (localité). Endroit désigné sur la carte du père Morice (1907), devenu North-Bulkley par suite du changement de nom de la rivière.

Position approximative : 54°-55° 126°-127°.

— O —

216. Oblate (lacs). Saskatchewan. Lacs situés au nord-est de Black-Lake [262].

Position : 59°50′ 104°30′.

217. Oblats (lac). Québec. Lac situé sur les lots 5 à 19 des rangs 5e et 6e du comté de Gatineau. Ci-devant Abitibi, Boetobee, Bitobee et Bitobi [263].

Position : 46°22′ 76°00′.

260 *Place-Names of Manitoba*, p. 60.

261 *Noms géographiques* (1921), p. 113; (1926), p. 60; *Place-Names in Quebec*, p. 195.

262 Canadian Board, dossier 2226.

263 I. Nantais, *op. cit.*, p. 670; Canadian Board, dossier 1349.

218. Oblats (rivière). Québec. « Rivière de la ferme des Oblats », l'un des trois petits ruisseaux et cours d'eau entre la rivière Bersimis et la rivière aux Outardes [264].

219. Oblats (ruisseau). Ruisseau coulant dans la rivière Désert. Position approximative : au nord de 46°20′ et à l'est de 76°.

— P —

220. Pandosy, voir Pondozy.

221. Pascal (gare). Saskatchewan. Gare sur la ligne du Pacifique Canadien de Regina à Meadow-Lake, au sud du lac Delaronde, en l'honneur de Mgr Albert Pascal. Le nom a été approuvé le 7 octobre 1948 [265].

Position : 53°30′ 107°08′.

Mgr Albert Pascal est né le 3 août 1848 à Saint-Genest de Bauzon (Ardèche) et arriva à Montréal en 1873 et fut ordonné le 1er novembre 1874. Il fit du ministère dans les chantiers de l'Est et partit ensuite pour le Mackenzie. Élu évêque le 19 avril 1891, il fut sacré le 28 juin et devint premier archevêque d'Edmonton. Il est décédé à Luynes (France), le 12 juillet 1920.

222. Pascal (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord de Black-Lake. Le nom a été approuvé le 7 janvier 1947 [266].

Position : 59°58′ 104°55′.

223. Pères (baie des). Québec. Baie située sur le lac Témiscamingue, en face de l'église de Ville-Marie, en l'honneur des Oblats, fondateurs de l'endroit [267].

Position : 47°20′ 79°27′.

224. Pères (lac). Québec. Lac situé dans le 3e rang du canton Laterrière, au Saguenay, sur l'ancienne ferme des Oblats [268].

225. Pères (lac). Québec. Lac consistant en un élargissement de la rivière Opawica, affluent de la rivière Waswanipi, dans le district d'Abitibi. Ce lac s'appelait autrefois Doda [269]. Le nom a été approuvé le 18 novembre 1935 [270].

225a. Père (lac), voir Father.

264 E. Rouillard, *La Côte Nord du Saint-Laurent et le Labrador canadien*, p. 71.
265 Canadian Board, dossier 1801. Voir aussi dossier 2525.
266 Canadian Board, dossier 2226.
267 *Place-Names in Quebec*, p. 156; Canadian Board, dossier 1518.
268 E. Rouillard, *op. cit.*, p. 261; I. Nantais, *op. cit.*, p. 738; *Noms géographiques* (1921), p. 122; *Nomenclature* (1916), p. 61.
269 I. Nantais, *op. cit.*, p. 738; E. Rouillard, *op. cit.*, p. 212.
270 Canadian Board, dossier 1447. Le dossier 2441 place ce lac à 46°30′ 79°25′.

226. [?] PERREAULT (chutes). Ontario. Chutes situées dans la région du lac Seul, district de Kenora, en l'honneur du père Siméon Perreault. Le nom a été approuvé le 5 juin 1926 [271].

Position : 50°20′ 93°08′.

Le père Siméon Perreault est né au diocèse de Montréal en 1867 et prononça ses vœux en 1889. Ordonné prêtre en 1892, il devint missionnaire au Manitoba, soit au Lac-Croche, soit à Fort-Frances. Il est décédé à Montréal, le 4 janvier 1949.

227. [?] PERREAULT (lac). Ontario. Lac situé à l'ouest de la baie McIntyre, lac Seul, district de Kenora [272].

Position : 50°18′ 93°08′.

228. [?] PERREAULT (lac). Manitoba. Lac situé au sud du lac Charron, sur la frontière du Manitoba, dans la région de Kenora. Le nom a été approuvé le 11 février 1937 [273].

Position : 52°40′ 95°08′.

229. [?] PERREAULT (lac). Québec. Lac situé sur les lots 47 à 53 du 5e rang du canton Wright, comté de Gatineau, à 3 milles au nord-nord-ouest de Gracefield [274], en l'honneur du père Hormisdas Perreault.

Le père Hormisdas Perreault est né à Saint-Calixte, le 5 mars 1861 et fut ordonné le 5 octobre 1885. Il résida à Lachine, à Maniwaki, à Montréal, à Ville-Marie, à Winnipeg et à la Pointe-Bleue. Il est décédé à Ville-Marie, le 3 mars 1920.

230. [?] PERREAULT-FALLS (bureau de poste). Ontario. Bureau de poste situé dans la région du lac Seul, district de Kenora, en l'honneur du père Siméon Perreault. Le nom a été approuvé le 6 juillet 1950 [275].

231. PETITOT (îles). Territoires du Nord-Ouest. Îles dans le Grand-Lac-des-Esclaves, dans la région de Fort-Resolution, district de Mackenzie, en l'honneur du père Émile Petitot. Le nom a été approuvé le 30 avril 1940 [276].

Position : 61°35′ 112°45′.

Décédé à Mareuil-lès-Meaux, le 20 mai 1917, le père Petitot était né en 1839 au diocèse de Marseille. Ordonné à la fin de 1862, il fut durant de longues années missionnaire au Mackenzie. Il est connu pour ses nombreuses expéditions missionnaires dont il a laissé le souvenir dans plusieurs ouvrages importants, ainsi que par ses œuvres de linguistique et d'ethnologie.

271 Canadian Board, dossier 0973. On ne dit rien de l'origine du nom.
272 Canadian Board, dossier 0973. Voir aussi *Sessional Paper*, No. 25 (4 George V), 1914, p. 134.
273 Canadian Board, dossier 1213.
274 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 738.
275 Canadian Board, dossier 0973.
276 *Ibid.*, dossier 1745.

232. [*] PETITOT (lac). Alberta. Ce lac, situé près de la rivière Petitot, est faussement appelé Petitot. Son véritable nom est Bistcho [277].

Position : 59°45′ 119°00′.

233. PETITOT (lac). Québec. Lac dans le comté de Pontiac. Le nom a été approuvé le 4 mai 1948 [278].

Position : 46°30′ 77°25′.

234. PETITOT (lac). Territoires du Nord-Ouest. Nom apparaissant sur la carte des expéditions du père Petitot. Ce lac portait le nom de lac des Bois et est situé au nord du Grand-Lac-de-l'Ours.

A ce sujet le père Petitot écrit que le lac fut ainsi dénommé par son compagnon, Charles Petit-Lièvre, le 16 novembre 1871. Il est situé à un jour de marche de la baie Smith du Grand-Lac-de-l'Ours. Il s'appelait autrefois Tratchini ou lac des Bois-Flottants [279].

Position : 66°00′-67°00′ 125°00′.

235. [*] PETITOT (lac). Territoires du Nord-Ouest. Un lac Petitot ou Bes-tchonchi est indiqué sur la carte du père Petitot dans *Autour du Grand Lac des Esclaves.* Le père affirme qu'en 1878, parti de Providence, le 30 novembre, il parvint le huitième jour au lac Bes-tchonchi (Gros-Ventre) ayant 60 milles de longueur, auquel il donna son nom [280].

Position : 59°45′ 119°00′.

236. PETITOT (rivière). Territoires du Nord-Ouest. Le père Petitot indique une rivière Noire ou Petitot entre la rivière au Liard et le lac Bes-tchonchi ou Petitot sur sa carte insérée dans *Autour du Grand Lac des Esclaves.* Le missionnaire place cette rivière à approximativement 59°-60° 121°-122°. Il s'agit de la même rivière que la suivante. Le nom, « established name », a été approuvé le 2 mars 1950 [281].

Position : 60°15′ 123°29′.

237. PETITOT (rivière). Alberta. Rivière tributaire de la rivière du Liard, en l'honneur du père Petitot [282]. Le *Eighteenth Report* dit

277 *Eighteenth Report,* p. 37.

278 Canadian Board, dossier 2442.

279 *Place-Names. Northern Canada,* p. 419; E. PETITOT, o.m.i., *Exploration de la région du Grand Lac des Ours,* p. 341-342.

280 *Autour du Grand Lac des Esclaves,* p. 343. Il s'agit du lac Bistcho (*Eighteen Report,* p. 37).

281 Canadian Board, dossiers 2870, 2026.

282 *Place-Names of Alberta,* p. 101.

que la rivière ne se nomme pas Noire ni Black, mais Petitot [283]. Elle coule vers la Colombie-Britannique [284] et il s'agit de la même rivière que la suivante.

Position : 59°35′ 120°00′.

238. Petitot (rivière). Colombie-Britannique. Rivière coulant vers le nord à travers la frontière de la Colombie, à l'est de la rivière La-Paix. Le *Eighteenth Report* dit que ce nom apparaît sur la carte du père Petitot de 1891 et qu'elle est ainsi dénommée en l'honneur du père [285].

Position : 59° 123° nord-ouest.

239. Petitot (rivière). Territoires du Nord-Ouest. Petite rivière en l'honneur du père Petitot [286]. Il s'agit de la même rivière que la rivière Petitot en Alberta.

Position : 60°15′ 123°29′.

240. Petitot (rivière). Territoires du Nord-Ouest. Rivière située sur la carte Providence 85 D-84 M. en l'honneur du père Petitot. Cette rivière sort de la province d'Alberta pour entrer dans les Territoires du Nord-Ouest. Il s'agit toujours de la même rivière. Le nom a été changé le 7 juin 1956 [287].

Position : 60°00′ 118°25′.

241. Petitot (ruisseau). Territoires du Nord-Ouest. Ruisseau dans la région de Simpson-Liard. M. Gostick suggère le nom de Petitot pour désigner le ruisseau coulant entre les lacs Spawn, Thurston et Beatty, vers le nord-est dans la direction du lac Beatty [288].

Position approximative : 60°00′ 118°20′.

241a. Petitot (rivière), voir Émile (rivière).

242. Pian (lac). Québec. Lac situé dans le canton de Rémigny (Rouyn-Noranda) à 5 milles 1/4 au nord de Rémigny. Ci-devant lac des Roches, Rocky, Rock, Terrien. Le Geographic Board dit que le

283 *Eighteenth Report*, p. 221. On s'obstine néanmoins à conserver le nom de Black.

284 Canadian Board, dossier 2016.

285 *Eighteenth Report*, p. 221.

286 Canadian Board, dossier 2026.

287 *Ibid.*, dossier 2870.

288 *Ibid.*, dossier 2870. Voir la lettre à M. G. M. Monroe en date du 23 mai 1956.

lac ne s'appelle pas Rocheux [289] et le nom a été changé en l'honneur du père Jean-Marie Pian.

Position approximative : 47°50′ 79°07′.

Le père Pian est né au diocèse de Rennes et fut ordonné prêtre le 8 septembre 1858. Il vint immédiatement au Canada et fut missionnaire à Maniwaki et à Témiscamingue dont il fut le fondateur de la résidence. Il fut aussi missionnaire de la Baie-James. Il est décédé à Maniwaki, le 17 février 1915.

243. [*] PIAN (lac). Québec. Lac situé sur les lots 20 à 24 du 5e rang dans le canton de La-Pause (Rouyn-Noranda). Ce lac ne s'appelle plus Pian, ni Pitch-Pine, mais Patris [290].

Position approximative : 48°20′ 78°30′.

244. PINET (lac). Québec. Lac situé sur la rivière Piasthibaie, Côte Nord du Saint-Laurent, en l'honneur du père Horatio Pinet [291].

Position : 50°46′ 62°49′.

Le père J.-H. Pinet, né à Kamouraska, le 2 février 1819, entra chez les Oblats et fut ordonné le 8 août 1852. Il fut missionnaire au Saguenay et planta la première croix à Blanc-Sablon en 1855. En 1856, il passa à la province d'Angleterre et il est décédé à Leeds, le 11 novembre 1892.

245. POITRAS (canton). Ontario. Canton dans le comté de Nipissing. Le fichier du Canadian Board affirme : « After Father Poitras of the University of Ottawa. » Il s'agit du père Urgel Poitras.

Le père Poitras, né à L'Assomption le 25 juin 1843, fut ordonné le 11 octobre 1868. Missionnaire dans les chantiers et au lac Témiscamingue, supérieur de Mattawa, il passa ensuite dans l'Ouest. Il est décédé à Duluth, le 3 janvier 1926.

246. POITRAS (lac). Québec. Lac situé à l'est du Grand-Lac-Victoria, dans les 6e et 7e rangs du canton de Cadillac. Le lac qui s'appelait autrefois Anwaton a été changé en Poitras en l'honneur du père Poitras [292].

Position : 47°40′ 77°20′.

247. PONDOZY (baie). Colombie-Britannique. Baie située sur le côté sud du lac Eutsuk, dans le 4e rang du district côtier, en l'honneur du père Charles-Jean Pandosy. Pondozy est une déformation de Pandosy. Le *Eighteenth Report* dit qu'il ne faut pas écrire Pondesy [293].

289 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 752; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 124; *Noms géographiques* (1921), p. 124; *Nomenclature*, (1916), p. 62.
290 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 718.
291 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 765; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 389.
292 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 787; *Noms géographiques* (1921), p. 128; *Nomenclature* (1916), p. 70. Voir aussi Canadian Board, dossier 1451. Le 4 février 1949, le Canadian Board décida que le lac situé à 48°14′ 78°14′ s'appelait Réveillant.
293 Page 226.

Position : 53° 126° sud-ouest.

Le père Pandosy est né au diocèse de Marseille en 1824. Il fit son oblation en 1845 et fut l'un des fondateurs de la mission de l'Orégon en 1847. Il évangélisa ensuite quelques-unes des tribus indiennes de la Colombie et mourut le 6 février 1891 à la mission du lac Okanagan qu'il avait fondée.

248. PONDOZY (lac). Colombie-Britannique. Lac situé au sud de la baie Pondozy. Le père Morice avait déjà indiqué ce nom sur sa carte de 1907. Le lac se trouve dans le 4e rang du district côtier [294].

Position : 53° 126° sud-ouest.

249. PONDOZY (passe). Colombie-Britannique. Passe au sud-est du lac Pondozy, au nord-ouest du lac Tesla dans le 4e rang du district côtier.

Position : 53° 126° sud-ouest.

250. PRÊTRE (lac). Québec. Lac dans la région de Mistassini [295].

Position : 51°06′ 75°31′.

251. [?] PRÉVOST (lac). Québec. Lac situé sur les lots 4 à 6 du 3e rang du canton de Rémigny (Rouyn-Noranda), et 1 à 13 des rangs 4e et 5e du canton Guégrin (Témiscamingue) [296], en mémoire du père J.-Médéric Prévost.

Position approximative : 47°30′ 79°15′.

Le père J.-Médéric Prévost, né à Saint-Jacques de Montcalm le 1er février 1847, entra chez les Oblats en 1868 et fut ordonné le 11 mai 1873. Missionnaire à Témiscamingue (1873-1881), à Maniwaki (1881-1886), il passa ensuite à Hull, où il est décédé le 26 octobre 1916.

253. PRIEST (pointe). Saskatchewan. Pointe située sur la rive ouest du lac Reindeer [297].

Position : 56°46′ 102°32′.

(à suivre)

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
du Séminaire universitaire,
professeur à la Faculté de Philosophie.

294 *Eighteenth Report*, p. 226.

295 La Commission de Géographie de la Province de Québec dit qu'il ne s'appelle pas Priest (Canadian Board, dossier 2076, 13 août 1946).

296 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 807; E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 360. On ne dit rien de l'origine. Il existe deux autres lacs Prévost, l'un à 48°06′ 76°45′ dont le nom a été approuvé les 10 novembre 1936 et 5 juillet 1951 (Canadian Board, dossier 1343), et un autre dans le canton Haig à 48°00′ 76°42′ (*ibid.*; il s'agit vraisemblablement du même lac).

297 Canadian Board, dossiers 1365 et 0937/95.

Chronique universitaire

NOUVEAU RECTEUR.

La *Revue* a déjà annoncé dans sa livraison d'octobre la nomination du T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., à la charge de Recteur magnifique de l'Université. Malgré son jeune âge, le nouveau Recteur n'a que quarante ans, le T.R.P. Légaré est parfaitement préparé pour remplir avec succès la charge que ses supérieurs viennent de lui confier. Ses études antérieures, son expérience dans divers champs d'action, son dynamisme et son savoir faire font de lui l'homme tout désigné pour diriger les destinées de l'Université.

Sans doute que sous son rectorat, les progrès enregistrés depuis une quinzaine d'années iront croissant et que le témoignage rendu à l'Université en 1948 par le regretté pape Pie XII deviendra encore plus mérité. Pie XII affirmait à cette occasion du centenaire du collège de Bytown que l'Université d'Ottawa était « à bon droit, considérée comme une gloire et un ornement de l'Église et de la patrie... » Nous espérons aussi que le désir de feu Mgr Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, qui a tant fait pour l'Université, continuera à se réaliser. Le chancelier de l'Université disait, en 1948, en parlant de l'Université : « Elle doit prendre et garder la première place dans le domaine de l'enseignement dans cette capitale nationale. L'honneur de l'Église et l'avenir de notre catholicisme sont en cause. Avec le développement de notre pays jeune et prospère, notre région et notre ville prennent une importance singulière. L'Église, par nous, est appelée de plus en plus à jouer un rôle décisif et prépondérant. Pour cela nous avons besoin d'une grande et forte université. »

Pour continuer à développer et à fortifier l'Université, le T.R.P. Recteur est entouré d'un groupe de conseillers de premier choix. La charge de premier vice-recteur sera remplie par le R.P. André Guay, o.m.i., fondateur et directeur du Centre catholique, tandis que celle de second vice-recteur sera occupée par le R.P. Marcel Bélanger, o.m.i., qui faisait déjà partie du conseil d'administration. Les autres membres

du conseil sont les RR.PP. Gérard Gagnon, o.m.i., secrétaire général, Arthur Caron, o.m.i., et Maurice Giroux, o.m.i., conseillers, et Lucien Therrien, trésorier.

Le R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i.

Après avoir présidé aux destinées de l'Université au cours des six dernières années, le R.P. Rodrigue Normandin a été nommé membre du conseil provincial de la province oblate de Saint-Joseph (Montréal).

Au cours du rectorat du R.P. Normandin, l'Université a continué sa marche ascendante : les facultés et les édifices universitaires se sont multipliés. Sans vouloir entrer dans le détail de son activité, mentionnons simplement que la Faculté de Médecine a continué son développement, la Faculté de Droit s'est organisée et une Faculté de Sciences pures et appliquées a été ajoutée aux autres écoles universitaires. L'édifice de la médecine a été inauguré sous son rectorat, tandis que ceux de la Faculté des Arts et du génie électrique ont été construits. Au moment où le père Normandin quittait l'institution, deux autres imposants édifices, celui de la chimie et celui du centre des facultés ecclésiastiques étaient en construction. On doit encore à l'ancien recteur la fondation du Cercle universitaire d'Ottawa.

Pour tout ce travail accompli, le R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., a bien mérité de l'Université et son nom s'ajoutera à la liste des grands recteurs.

Messe du Saint-Esprit.

Le 1er octobre dernier, deux mille professeurs et étudiants assistaient, dans l'église du Sacré-Cœur, à la messe du Saint-Esprit, célébrée par Mgr Napoléon Gélineau, vicaire général de l'archidiocèse d'Ottawa.

Dans son allocution, le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, rappela à son auditoire l'obligation du travail acharné dans l'humilité, la charité et la vérité, et le devoir d'être « les nouveaux apôtres de l'Évangile au sein de la société des savants et des âges modernes ».

Tournée entreprise par le T.R.P. Recteur.

Le T.R.P. a entrepris au cours de l'automne et au début de l'hiver, une série de visites aux associations d'anciens de l'Université, aux institutions affiliées et à diverses universités.

Le recteur visita d'abord les anciens élèves de l'Université à Cornwall, à Windsor et Détroit, à Rouyn-Noranda, à Ottawa-Hull et Eastview, à Trois-Rivières, à Québec et à Montréal.

Le T.R.P. Légaré s'est rendu à Gravelbourg, Saskatchewan, pour assister à la « Journée du Recteur », le 26 octobre, puis il assista à l'installation du docteur Claude T. Bissell, comme président de l'Université de Toronto, ainsi qu'aux fêtes du cinquantenaire de l'Université de l'Alberta, à Edmonton, le 27 octobre.

Congrès.

Plusieurs professeurs ont pris part à divers congrès au cours de l'été. Mentionnons le R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., ancien recteur, au Congrès des Sociétés savantes à Edmonton, où il a été nommé vice-président de l'Association des Universités canadiennes. Le R.P. s'est également rendu à Louvain, où il assista aux réunions de la Fédération des Universités catholiques.

Le R.P. Henri Gratton, o.m.i., de la Faculté de Philosophie, donna un travail au Congrès des Sociétés savantes à Edmonton et fut élu vice-président de la Société canadienne de Philosophie.

Le R.P. Bernard Julien, o.m.i., de la Faculté des Arts, représentait l'Université au Congrès de l'Association canadienne des Éducateurs de langue française, à Chicoutimi, et le R.P. Yvon Bourbonnais, o.m.i., de l'École de Psychologie et d'Éducation, assista au Congrès des Psychologues catholiques, à Washington.

Institut d'Éducation physique.

Les cours d'été de l'Institut d'Éducation physique ont été suivis par 55 étudiants, dont 10 prêtres et 13 frères de différentes congrégations. Ces étudiants provenaient des provinces d'Ontario, de Québec et de Saskatchewan.

Facultés ecclésiastiques.

Congrès marial de Lourdes. — Le R.P. Marcel Bélanger, o.m.i., vice-recteur et professeur à la Faculté de Théologie, a donné un travail, en session plénière, sur le sujet suivant : *De Beata Virgine Maria ut vicaria Ecclesiæ in incarnatione, compassione, assumptione et glorifi-*

catione, tandis que le R.P. Émilien Lamirande, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie, donna une communication, à la section canadienne, sur *Le problème de la coopération de Marie et de l'Église d'après les théologiens contemporains.*

Le R.P. Bélanger, qui agissait également comme secrétaire de la section canadienne, a parlé, dans cette section, de *Marie, représentante de l'Église dans les phases terrestre et céleste de son association au Rédempteur.*

Cours et conférences. — Le R.P. Bernard Lonergan, s.j., professeur à l'Université Grégorienne de Rome, a donné, au début du semestre, une série de conférences sur les relations entre les sciences et la philosophie. Ces conférences étaient sous les auspices de la Faculté de Philosophie.

Le R.P. M.-M. Philipon, o.p., de Toulouse, a été chargé d'un cours de théologie spirituelle à la Faculté de Théologie.

Le R.P. Adriaan Pattin, o.m.i., de Belgique, a passé, cette année encore, le premier semestre à la Faculté de Philosophie, où il a donné des cours en vue de la maîtrise et du doctorat.

Le R.P. Henri Gratton, de la Faculté de Philosophie, a donné une série de cours à l'école normale secondaire de l'Université de Montréal.

Études. — Le R.P. Germain Lesage, o.m.i., est rentré de Rome où il a obtenu le doctorat en théologie pour une étude sur *La Nature du Droit canonique.*

Au cours de l'été, les révérends pères Jacques Croteau, o.m.i., et Benoît Garceau, o.m.i., ont suivi une série de cours de philosophie donnés par le R.P. B. Lonergan, s.j., à l'Université Saint-Mary's, à Halifax.

Le R.P. Aurélien Giguère, o.m.i., a repris son enseignement à la Faculté de Théologie, après des études en sociologie à l'Université de Montréal, tandis que le R.P. Martin Roberge, o.m.i., poursuit des études en Écriture sainte à Rome et à Jérusalem.

Institut de Pastorale. — Les cours de l'Institut de Pastorale sont suivis cette année par une cinquantaine d'étudiants. Le R.P. Pierre Babin, o.m.i., professeur aux Facultés catholiques de Lyon, y donne, cette année encore, une série de cinquante cours sur la catéchistique.

A la suite de la nomination du R.P. André Guay, o.m.i., au poste de vice-recteur, le conseil de l'Institut de Pastorale a été réorganisé. Le R.P. Louis-Philippe Vézina, o.m.i., a été nommé directeur de l'Institut, le R.P. Roger Guindon, o.m.i., secrétaire, et les RR.PP. Fernand Jetté, o.m.i., Rhéal Laurin, o.m.i., et Philippe Lemay, o.m.i., conseillers.

Une cinquantaine d'étudiants suivent les cours de l'Institut.

Séminaire universitaire.

La rentrée au Séminaire universitaire a été, cette année encore, assez nombreuse puisque l'on compte cent trente-quatre séminaristes et quatorze prêtres étudiants. Les diocèses suivants sont représentés : Harbour-Grace, Saint-John's (Terre-Neuve), Antigonish, Bathurst, Chicoutimi, Amos, Mont-Laurier, Ottawa, Montréal, Saint-Jérôme, Trois-Rivières, Halifax, Valleyfield, Saint-Jean-de-Québec, Alexandria, Pembroke, Hearst, Timmins, Regina, Prince-Rupert, Burlington, Manchester, Providence, Portland, Sainte-Anne-de-la-Pocatière, Gravelbourg, Edmonton, Golfe-Saint-Laurent, Sherbrooke, l'exarchat ukrainien de Toronto, Norwich, Les Cayes (Haïti), Panama et Trujillo (Vénézuela). Parmi les religieux, on compte les communautés suivantes : Résurrectionistes, Saints-Apôtres, Missionnaires du Sacré-Cœur et Bénédictins.

Relations extérieures.

L'Université a organisé, au début de septembre, un service de relations extérieures, dont le premier titulaire est M. William Boss, qui a passé les quatorze dernières années au service de la Presse canadienne dont il a été le représentant dans un grand nombre de pays.

M. Boss a été deux fois détenteur du National Newspaper Award et parle couramment cinq langues.

Faculté de Droit.

Le doyen de la Faculté de Droit, Son Honneur le juge Gérald Fauteux, a reçu un doctorat honorifique en droit de l'Université de Sudbury.

La rentrée des cours de doctorat a été marquée d'une façon très solennelle. La leçon inaugurale a été donnée par le professeur Pierre

Azard, en présence de Me Maurice Alléhaut, bâtonnier de l'Ordre des Avocats près la cour d'appel de Paris.

Le R.P. Raymond Chaput, o.m.i., rentré récemment d'un stage d'étude en Europe, où il a conquis le titre de docteur en droit civil, a été nommé assistant du régent de la Faculté.

A la fin de septembre, l'Association Henri-Capitan se réunit à l'Université d'Ottawa. A cette occasion l'Université décerna des doctorats honorifiques en droit à MM. Robert Le Balle, Henry Solus et Jacques Flour, professeurs à la Faculté de Droit de Paris, et à M. Marie-Louis Beaulieu, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Montréal.

Faculté de Médecine.

Le Dr Joseph Auer, chef de la section d'anatomie à la Faculté de Médecine, a été nommé vice-doyen de la Faculté. Le Dr Auer est professeur à l'Université d'Ottawa depuis 1946.

Au cours de l'été, le Dr Auer avait été nommé directeur adjoint des recherches médicales au Conseil national des Recherches du Canada.

La Faculté de Médecine vient d'organiser un cours post-gradué en psychiatrie. Ce cours, couronné par un certificat d'études et préparant aux examens du Collège royal des Médecins, sera donné à l'Université et à l'Hôpital Général d'Ottawa, au Département de la Santé de la province d'Ontario et à l'hôpital de Brockville.

Une clinique pour étudiants, sous la direction des docteurs G. Day et Gaétan Valois, vient d'être ouverte à proximité de l'édifice de la Faculté de Médecine.

Faculté des Sciences pures et appliquées.

Le Dr Pierre Gendron a été nommé membre du Conseil des Recherches du ministère de la Défense nationale.

La Faculté des Sciences a été dotée au cours de l'été d'un cerveau électronique IBM 650, ainsi que de ses auxiliaires 655 et 533. Des machines auxiliaires complètent l'installation : la tabulatrice 402, la poinçonneuse 124, la trieuse 080 et la reproductrice 514.

On a utilisé le nouveau cerveau électronique pour l'inscription des étudiants en septembre dernier.

La Faculté vient d'organiser un nouveau département de géodésie, dont M. Roger Saint-Denis, doyen adjoint de la Faculté, sera le premier titulaire.

Le Dr Pierre Gendron, doyen, a donné une conférence à l'Institut des Sciences pures et appliquées, tandis que les professeurs Raymond-U. Lemieux, Louis-A. Madonna, Benjamin C.-Y. Lu, Keith J. Laidler, Kenneth A. Holbrook, Ludovic Ouellet, Brian E. Conway et Frank L. Anet lurent des travaux au congrès annuel du Chemical Institute of Canada.

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES.

Le R.P. Jean-Marcel Bélanger, o.m.i., vice-doyen de la Faculté des Sciences sociales, a été nommé doyen en remplacement du T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., devenu Recteur.

PUBLICATIONS.

Le Dr Keith J. Laidler, professeur de chimie à la Faculté des Sciences, depuis 1955, a publié à la Clarendon Press, un important ouvrage intitulé *The Chemical Kinetics of Enzyme Action.*

Le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., du Séminaire universitaire, a fait paraître une biographie du père René Lamoureux, o.m.i., fondateur de l'École normale de l'Université. Le volume de 140 pages, publié aux Éditions de l'Université d'Ottawa, porte le titre de *Un grand Éducateur.*

Le R.P. Rhéal Laurin, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie, a publié, aux Éditions Rayonnement, un ouvrage de 237 pages intitulé *Votre vie religieuse.*

Le Dr Witold Rodys a publié, chez Wilson et Lafleur, de Montréal, le quinzième tome du traité de droit civil du Québec, sur la *Prescription.*

Deux nouveaux volumes sur *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie* sont parus dans les Publications sériées de l'Université. Ils reproduisent les travaux donnés aux journées d'études de la Société canadienne d'Études mariales à Sherbrooke en 1956 (180 pages) et à Ottawa en 1957 (186 pages).

CONGRÈS DES BIBLIOTHÉCAIRES DE LANGUE FRANÇAISE.

Le quatorzième congrès de l'Association canadienne des Bibliothécaires portant sur *La bibliothèque et la vie nationale* s'est déroulé à

l'Université. Les RR.PP. Auguste Morisset, o.m.i., bibliothécaire général et directeur de l'École des Bibliothécaires de l'Université, et Paul-Émile Drouin, bibliothécaire de la Faculté de Médecine, ont porté la parole au cours du congrès.

Association des Universités du Commonwealth britannique.

Plusieurs professeurs de l'Université ont assisté au huitième congrès quinquennal de l'Association des Universités du Commonwealth britannique à Montréal. Ce sont le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, le R.P. Arthur Caron, o.m.i., les Drs Emmett O'Grady et Keith J. Laidler, et le R.P. S. Bowers, o.m.i. Les délégués au congrès visitèrent par la suite l'Université d'Ottawa.

Collation des Grades.

Le 19 octobre dernier avait lieu, en la salle de l'École technique d'Ottawa, la collation des grades d'automne, sous la présidence du T.R.P. Recteur. On comptait 358 candidats aux divers grades ou diplômes.

Concerts a l'Université.

L'orchestre philharmonique d'Ottawa donnera au cours de l'année une série de concerts dans l'auditorium de la Faculté de Médecine.

Gaston Carrière, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

JEANNE DANEMARIE. — *Histoire du Culte de la Sainte Vierge.* Paris, Fayard, 1958. 19,5 cm., 128 p.

Dans la collection « Je Sais, Je Crois », qui est aussi intitulée « Encyclopédie catholique du XXe siècle » et qui comprendra cent cinquante volumes, dont plus du tiers ont paru jusqu'à présent, Mme Danemarie, qui a déjà publié un bon nombre d'ouvrages hagiographiques, donne un bref aperçu historique de l'origine et du développement, dans le temps et dans l'espace, du culte marial. On y voit que c'est dans l'Église d'Orient tout d'abord que ce culte a reçu la première place officielle, et que les chrétiens de toutes les races et nationalités y ont apporté leurs notes propres. La majeure partie de cet ouvrage consiste dans le relevé des sanctuaires et pèlerinages de Marie, dans tous les continents. Il y a aussi un chapitre, malheureusement très incomplet, sur *Marie et les arts,* tels que la poésie, la musique, la peinture et la sculpture. Puis l'auteur montre comment les ordres religieux ont, chacun selon son esprit propre, honoré la Sainte Vierge. Suit une liste des nombreuses congrégations religieuses, de par le monde, qui ont été fondées sous son patronage.

L'impression qui se dégage de la lecture de ce petit livre d'une centaine de pages, qui n'a aucune prétention doctrinale et se contente d'un reportage de faits, c'est que la dévotion à Marie est bien catholique, dans tous les sens du mot. On pourrait ajouter que la ferveur de l'auteur est communicative.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

HERMANUS A. P. SCHMIDT, s.j. — *Hebdomada Sancta.* I. *Fontes Historici cum Commentario, Notis et indicibus.* Rome, Herder, 1956. 24,5cm., XX-300 p.

Nombre d'ouvrages sont parus en réponse à l'appel paternel du souverain pontife enjoignant aux prêtres d'expliquer aux fidèles la signification des nouvelles cérémonies de la semaine sainte, afin de les aider à y participer avec intelligence et ferveur, et de leur faire comprendre qu'en plus d'être revêtus d'une dignité singulière, ces rites jouissent d'une force spéciale pour nourrir la vie chrétienne et d'une efficacité particulière dont ils chercheront vainement des équivalents dans les autres exercices de dévotion. Parmi ces publications, l'étude du père Schmidt s'insère comme un travail de base de l'aspect proprement liturgique de la grande semaine. Le premier volume s'adresse tant aux professeurs qu'aux élèves en quête d'un manuel de présentation scientifique leur offrant les textes complets, soit de la prière officielle telle que contenue dans le bréviaire et dans le missel romain, soit des rubriques de l'office du samedi saint. Une première partie contient, outre ces textes de la liturgie nouvelle des jours saints, ceux du pontifical et des rubriques de la messe. Pour faciliter la comparaison entre l'ancienne liturgie et la nouvelle, les

diverses formules sont juxtaposées en colonnes parallèles. Dans une deuxième partie, se trouvent tous les décrets pontificaux sur la matière, parus de 1951 à 1956. La troisième partie présente une bibliographie systématique abondante. La méthode didactique rigoureusement appliquée tend à développer chez l'étudiant un esprit en tout conforme au renouveau liturgique si bienfaisant pour les âmes.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

ALFRED STUIBER. — *Refrigerium Interim.* Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst. (Theophaneia, 11.) Bonn, Hanstein, 1957. 25 × 18 cm., 208 p. DM 18,20.

Dans ses parties essentielles cet ouvrage fut présenté en 1952 à la Faculté de Théologie catholique à Bonn; il a été complété et précisé ensuite en tenant compte de publications plus récentes. Le titre en est emprunté à une formule de Tertullien, indiquant le sort des justes qui attendent la résurrection finale. Le but de ces recherches, qui s'étendent jusqu'au début du IVe siècle, est d'interpréter l'art sépulcral paléo-chrétien en fonction des conceptions contemporaines.

Les fondements de ces conceptions se trouvent dans l'Ancien Testament et dans les traditions du judaïsme palestinien : le séjour au shéol conditionne la résurrection. Le judaïsme hellénisé, au contraire, rejette la résurrection, affirmant la récompense céleste immédiate des justes après leur mort. Tant que persévère l'attente de la parousie imminente, le N.T. n'insiste pas sur la condition des trépassés; plus tard la descente du Christ aux enfers, l'histoire de Lazare et le sort des martyrs fournissent des éléments de doctrine. A l'exception de Clément d'Alexandrie et d'Origène, les anciens théologiens se sont opposés à toute infiltration hellénistique dans l'eschatologie chrétienne. La confrontation du christianisme authentique avec la mentalité religieuse de l'époque se fait surtout dans la lutte contre le dualisme gnostique. Dans ce spiritualisme hautain, la montée astrale des âmes élimine la résurrection des morts, qui pour les chrétiens perd sa signification décisive dans l'histoire du salut, si l'âme précède le corps au ciel. Si les martyrs font exception, c'est encore en se tenant sous l'autel en attendant la fin. Justin, Irénée, Hippolyte, Tertullien affirment que l'âme n'entre pas au ciel avant la réunion au corps ressuscité.

Les inscriptions sépulcrales chrétiennes expriment sur le sort des trépassés les idées courantes du peuple chrétien : souhaiter aux défunts le « refrigerium » ne signifie pas leur passage du purgatoire à la béatitude céleste, mais l'obtention d'un bonheur relatif au stade intermédiaire; le « somnus pacis » n'est pas la vie au ciel. On interprète généralement les images de repas au sens eucharistique ou eschatologique; mais ces repas s'expliquent parfaitement par le culte des morts réaliste ou spiritualiste. Les Jonas des sarcophages représentent d'abord le sommeil heureux des défunts et plus tard aussi la résurrection. On ne peut démontrer l'intention spécifiquement sépulcrale des scènes du bon Pasteur, lequel, au IIIe siècle, n'est pas encore le Logos Sauveur portant la nature humaine. L'apport prédominant de l'A.T. et du judaïsme aux anciens sommaires chrétiens inspire la majorité des scènes où Dieu vient sauver ses fidèles : apposées aux tombeaux, il est possible que ces scènes envisagent également le sort provisoire des défunts. L'attitude suppliante des Orants aux cimetières ne permet pas de les croire arrivés au paradis, du fait que le purgatoire n'y figure pas. C'est à partir du IVe siècle que se développe et s'exprime l'idée du bonheur céleste qui échoit aux bons chrétiens dès leur mort.

Telles sont les principales conclusions de ces recherches. La fidélité à la méthode qui s'impose en la matière, permet à la sagacité et à la grande érudition de

l'auteur d'écarter ou de nuancer plusieurs interprétations récentes, de refuser des problèmes étrangers aux données de la question, de tirer les lignes subtiles de développement, de mesurer la portée des textes et des figures, de respecter les limites de nos connaissances. Stuiber fait valoir spécialement, qu'à côté des préoccupations dogmatiques, le recours prématuré aux idées venues de la Gnose expose l'historien à des méprises nombreuses. Entrepris à l'école de savants illustres (De Bruyne, Klauser, Peterson), ce travail solide mérite particulièrement l'attention des théologiens qui veulent suivre un guide sûr pour l'histoire de l'eschatologie chrétienne d'avant le IVe siècle.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Ph. Delhaye. — *Rencontre de Dieu et de l'homme.* I. *Vertus théologales en général.* Tournai, Desclée, 1956. 19 cm., 163 p.

Les attentions divines qui se font jour dans la Révélation et la Rédemption appellent une réponse généreuse du chrétien. Des attitudes nouvelles résultent en lui de la foi, de l'espérance et de la charité. Mais ce comportement s'appuie sur les tendances naturelles et commande une activité spéciale des facultés supérieures. La collaboration entre la grâce et la nature est requise sur tous les plans : plan des tendances profondes, plan des facultés, plan des dispositions vertueuses. Pour utiliser au maximum le soutien de la grâce, il importe donc de trouver quelle orientation donner à l'effort moral. Après avoir développé ces idées de main de maître, l'auteur, en guise de conclusion, souligne qu'il convient de réserver une place importante aux vertus théologales dans l'enseignement de la morale, et souhaite que, par une meilleure intelligence de l'action du surnaturel, le lecteur s'applique à soumettre entièrement son effort ascétique aux inspirations de la grâce.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Hans Urs von Balthasar. — *Dieu et l'homme d'aujourd'hui.* Coll. *Présence chrétienne.* Trad. R. Givord. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 12 × 18 cm., 320 p., 96 fr. belges, 870 fr. français.

Une simple recension ne peut faire soupçonner les richesses extraordinaires que contient cette méditation philosophique et théologique sur les relations de l'humanité moderne et de Dieu. Le point de départ est qu'il existe un rapport fondamental et constant entre science, philosophie et christianisme, dont les relations concrètes sont soumises à la loi de changement de phases et d'éclairage; cette loi permet à l'unique révélation du Christ de promouvoir de façon toujours nouvelle l'unique nature humaine dans ses différents aspects au cours de l'histoire. L'avènement de l'homme technique, qui ne cherche pas à apprendre ce qu'est le christianisme, mais recherche le sens de sa propre existence, impose au chrétien le devoir de vivre toutes les exigences de sa religion. Le phénomène effrayant de l'athéisme moderne est une disposition de la Providence pour nous ramener de force à une manière plus haute de penser Dieu.

L'illustre auteur fait preuve d'une érudition immense et d'un esprit de synthèse non moins extraordinaire. La profondeur, la richesse, l'originalité de ses aperçus recommandent hautement ce livre. La traduction soignée et fidèle est excellente.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Saint BONAVENTURE. — *Itinéraire de l'âme en elle-même.* Introduction et traduction du père JEAN DE DIEU DE CHAMPSECRET, commentaire du père LOUIS DE MERCIN. Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1956. 21 cm., 355 p.

C'est sur la fin de sa vie que saint Bonaventure — le prince de la mystique, comme l'a appelé Léon XIII — a écrit cet opuscule. Le texte, en une série de formules condensées, nous dévoile la pensée tout entière du docteur, et nous donne sur le travail de la vie intérieure un exposé d'ensemble qui fait un constant appel aux facultés de l'être humain. L'édition présente met à la portée des pieux fidèles les richesses de cette admirable synthèse. Le père Jean de Dieu en a préparé la première partie. Elle nous renseigne sur la personnalité de l'auteur, et contient une sorte d'introduction à sa doctrine et aux modes d'expression qu'elle revêt.

La traduction de l'opuscule, préparée avec soin, a voulu éviter tout terme susceptible, de loin ou de près, de défigurer son enseignement. Le commentaire qui suit est du père Louis. Cette partie dégage du texte ou explicite à l'avantage du lecteur les pratiques que saint Bonaventure suggère pour aller de l'avant, montre les raisons pour lesquelles telles attitudes sont commandées, aide, en un mot, à mettre en jeu les activités multiples requises par une ascèse pondérée conduisant à une mystique sûre. Cet ouvrage plaira aux âmes de bonne volonté qui cherchent à la fois la lumière et un bon guide pour leur apprendre à concilier la vie intérieure avec une activité parfois débordante, mais imposée par le devoir d'état.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

FRANZ-XAVER ARNOLD. — *Serviteurs de la Foi.* Traduit par A. CHAZELLE. Tournai, Desclée, 1957. 20,5 cm., XXXVI-183 p. (Coll. « Pastorale et catéchèse ».)

F.-X. Arnold jouit d'une autorité unique en matière de théologie pastorale. Tout au long de sa carrière à l'université de Tubingue, il n'a cessé, comme professeur, doyen de la faculté de théologie, ou même recteur, d'examiner la situation du catholicisme en Allemagne, et d'inviter éducateurs et prédicateurs à réfléchir sur la façon de communiquer le message chrétien dans toute sa vigueur. L'Évangile est éternel, mais sa présentation a varié au cours des siècles et, aujourd'hui plus que jamais, la gravité de l'heure exige que se réveillent toutes les forces disponibles et qu'elles s'engagent à fond dans le service de la parole par la prédication *vivante* d'un christianisme *vivant*. *Serviteurs de la Foi* est un examen attentif des centres d'intérêt sur lesquels a porté, depuis des années surtout, l'effort pastoral au niveau théorique et pratique. Il aboutit à définir le point de départ, l'idée directrice et la structure d'un catéchisme réalisé à partir de la riche expérience du passé, et en réponse aux pressants besoins de l'Église et du peuple.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

BERNARD J. F. LONERGAN, S.J. — *Insight. A Study of Human Understanding.* New York, Philosophical Library, 1957. 22 cm., xxx-786 P.

This monumental work by the eminent professor at the Gregorian University, in Rome, is a study of the dynamic context in which understanding occurs. Instead of being merely a chapter of Psychology, which deals with knowledge from the genetic point of view, or of Epistemology, which evaluates knowledge, the book concerns itself with practically the whole range of human knowledge, including Logic, Mathematics, Metaphysics and even Theology. In fact, it is so vast and

ambitious that the expression "de omni re scibili" spontaneously comes to mind. The over-abundance of material and side issues — even the "scientia media" has to be dragged in — is such that some readers are likely to get intellectual indigestion. It is definitely not a book for relaxation, but for laborious reading. Just how rewarding the effort will be, is another problem. It is an earnest attempt, if not to synthetize all human knowledge, at least to put some unity in a welter of diverse elements, and to bring about a conciliation, not only between philosophers and scientists, but also between such conflicting philosophers, as Plato, St. Thomas, Descartes, Kant, Hegel and Father Maréchal. Besides many revealing and penetrating views, there are also quite a few statements that may shock the staid traditional Thomist. Though the author says that "Aristotle's ten categories do not pertain to the structure of metaphysics", one cannot help thinking that the determinations of being into substance and accident are something objective pertaining to being itself, and not mere second intentions to be dealt with only in Logic.

The author defines Potency, Form and Act, not so much by their relations to one another, but by their relations to human knowing, which consists in experiencing, understanding and judging; and the known will be composed of Potency, Form and Act, where these three are considered as the experienced, the understood and the affirmed. The elements of Metaphysics would then be determined, not by the thing itself, but by the one who knows the thing. There is not too much justification for the claim that there is absolute correspondence between Potency and Experience, Form and Intelligence, Act and Reflection, because the author's pet trilogy of Potency, Form and Act seems to be involved in any and every type of human knowledge. It may come as a surprise to some that the Form stands midway between Potency and Act, and that the use of the word Potency is restricted to "what is to be known by the intellectually-patterned experience of empirical residue", and that "all the features of empirical residue are to be attributed to prime potency". It would appear, in that case, that prime potency is determining rather than determinable. The word Potency, which is an analogous term, means not just capacity to receive but also capacity to do; and the intellect, that judges and reasons, is an operative potency. Furthermore, the word Act does not mean only actus secundus, such as the act of existing or that of operating, but it applies equally to actus primus, of which Form is an example. Nor can we think of Form, which is neither Potency nor Act; it surely cannot be both under the same aspect, but it should be one or the other, because the dichotomy of Potency and Act is exhaustive.

It is quite correct to say that a finite intellect must be potential; it cannot be fully or infinitely in act, as the divine intellect, but it is gradually actualized by what it knows, "ad actum reducitur", though it remains potential with respect to further knowledge. Our intellect, which is initially wholly potential, "tabula rasa", step by step becomes partly actual; if it were to remain wholly and only potential, we would not actually know anything. We can know something without knowing everything. The author seems to be very exacting about the notion of being, when he says that "knowledge of what being is cannot be had in anything less than the act of understanding everything about everything". Can any creature understand everything about everything? Must we wait till we get to that impossible summit, before knowing what is being? Of course, if being is simply "the objective of the unrestricted desire to know", then, it is an asymptote, which we can never reach. If we do not know what is being, there is no place for Metaphysics, and the science of being becomes a will-o'-the-wisp.

According to the author, Metaphysics would be the "invariant form for which the sciences provide variable matter", i.e. the bed in which the river of the sciences

flows, or, if you wish, a sort of dead skeleton to be clothed with living tissues; and, "if one wants to know what forms are, the proper procedure is to give up Metaphysics and turn to Science. Forms become known in as much as the sciences approximate towards the ideal of complete explanation." Obviously, the author is speaking of accidental forms, such as quality and quantity, and not of substantial forms or natures. The "complete explanation", however, cannot be the accumulation of the piece-meal information that the sciences give nor the detailed and statistical description of the accidental forms, but it must rest on ultimate reasons that go deeper and beyond the observable, which is the domain of the sciences. To say that "metaphysics contains virtually and structurally what the sciences are to discover formally and in detail", would seem to imply that the sciences are an improvement on philosophy, a step further, an explicitation or "prolongation of philosophy", a clearer and more satisfying statement of what metaphysics has to say. As a matter of fact, they do not say the same thing at all. Their formal objects are quite different, though their material objects may be the same.

We can understand that a scientist may be perplexed by many questions which cannot be answered by his science but by philosophy or metaphysics; it is inevitable that ultimate questions crop up before him. But the metaphysician as such does not raise proximate questions; his discipline does not provoke them, nor is he particularly concerned about them. Factual, common sense knowledge, which is not erroneous though not scientific, is sufficient for him to make sure that he has his feet on the ground and is not losing contact with reality.

When the author says: "If the idea of being exists, God exists", does he mean that we cannot know anything as real without knowing God? Is it not possible to know that some finite being exists, without, at the same time, being aware that the Infinite Being exists? Or does the notion of God, the Supreme Being, enter into the abstract notion of being?

The author bases all philosophy on self-knowledge and on the study of cognitional activity, because, for him, the notion of being is simply the desire to know, and the evidence of being is taken to be the activity of intelligence itself. "Philosophical evidence is within the philosopher himself", it is his own grasp of the dialectical unfolding of his own desire to know. Philosophy would the flowering of the individual's rational consciousness in its coming to know. The author gives priority to the heuristic approach, and seems to be paying more attention to our knowing a thing than to the thing known, to our idea of being than to being itself. Metaphysics would be derived from the structure of one's knowing; in other words, it would come, not from our study of real being itself, but from our study of our thoughts about it. But, if metaphysics is to be the study of real being, the evidence for it cannot come merely from thought, it must come from real being itself. How does the knower get beyond himself to the known, if all he knows is his ideas, his rational self-consciousness? The starting-point of metaphysics is not the experience of our own mental states, but the evidence of the independent reality of sensible things. Nil in intellectu... A metaphysics divorced from the evidence of sense has broken away from its moorings. Self-consciousness comes later. We are conscious of something experienced before we are conscious of our experiencing it. Our primary cognitive experiences are not directly of cognition itself, but rather of things. There is occasionally a musty odor of idealism arising from this book, and it is not surprising that a prominent Jesuit has qualified it as "a modernization of Father Maréchal", who, a generation ago, had borrowed from Kant the idea that metaphysics should start from the dynamics or finality of the intellect itself. One can also fear that, in this set-up, metaphysics become a purely formal discipline. The author

himself realizes that "the characteristic features of the movement of Hegel's thought have their parallels in the present work". To some, such an admission of traces of formalism is rather disquieting.

We would not like to end this review without saying that Father Lonergan's profound and scholarly work deserves the attention and serious study of all who have an interest in philosophy. Even though we may not agree with everything in it, this challenging book is one which we cannot ignore. It deserves to be read thoughtfully.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

VICTOR VON WEIZSAECKER. — *Le Cycle de la Structure.* (Der Gestaltkreis.) Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 24 cm., 232 p.

Dans cet ouvrage, qui touche à la physiologie, à la médecine et à la philosophie et qui paraît dans la collection « Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française », l'auteur, professeur à Heidelberg, propose une sorte de nouvelle logique de l'organisme humain, dans le sillage de la pensée de Scheler, Husserl et Heidegger. Il parle de « la défaite toujours renouvelée des théories vitalistes et autres philosophies de la nature » ; par ailleurs, il signale « les efforts des savants rigoureux pour reconnaître quand même au vivant et à la vie un caractère spécifique ».

A la suite de Bergson, il s'en prend aux conceptions atomistiques et mécaniques et aux vieilles idoles de la psychophysiologie. Son anthropologie biologique ne cherche pas à tracer les limites entre la Matière et l'Esprit, ni à relever l'opposition entre le subjectif et l'objectif, mais considère l'organisme comme la structure même de l'homme et de son monde, comme le noyau et le foyer de toutes ses relations cosmiques et intersubjectives. Il unit pensée et réflexe, connaissance et action, dans le mouvement même de l'organisation structurale. Après avoir expliqué comment mouvement et perception sont « intriqués » dans l'acte biologique, il étudie les perturbations pathologiques du système nerveux, puis il analyse les conditions de perception et de mouvement, et il en vient à définir ce qu'il appelle « le cycle de la structure », qui est la genèse des formes de mouvement des organismes.

L'auteur semble croire que, pour préserver l'unité de l'être vivant, il faille éviter de distinguer sensibilité et motricité en deux facultés différentes. Il est entendu qu'un même système nerveux est le centre des impressions sensorielles et des impulsions motrices, mais l'auteur tend presque à confondre ces deux sortes d'activités, ou du moins à les rendre tellement inséparables que les unes rentrent pratiquement dans la définition des autres. L'intrication de la perception et du mouvement dans un même acte biologique, un seul complexe sensorio-moteur, constituerait la structure, le gestalt, où perception et mouvement sont intégrés au point de n'être plus bien distincts l'un de l'autre. « La perception n'inclut pas l'auto-mouvement comme un facteur qui la conditionne, elle est l'auto-mouvement ». Il y a une sorte d'équivalence entre perception et mouvement, dans la mesure où ils peuvent se remplacer l'un l'autre.

Dans cette étude phénoménologique de la perception et de ses désordres, la primauté est donnée non à l'être mais au devenir, non à l'absolu mais au relatif. En réaction à ce que l'on a appelé l'automatisation de la réalité, l'auteur conçoit la réalité uniquement comme un dynamisme en mouvement, où la forme est moins ce qui détermine un être d'abord en lui-même qu'un système de relations de cet être avec son entourage.

A cause d'un grand désir de « renouvellement de la science », non seulement la pensée de l'auteur est-elle nouvelle et originale, mais son vocabulaire est tellement

peu usuel qu'il est obligé d'ajouter à la fin de son volume plusieurs pages d'explications de notions et d'expressions « qui ne figurent pas dans le vocabulaire scientifique courant ». C'est s'exposer à l'incompréhension; aussi, l'auteur avoue-t-il que son livre « est d'approche difficile pour les profanes ». Dans la Préface même, on ne craint pas de se servir du mot « opaque » pour le qualifier. Rien ne nous laisse croire que l'auteur soit au courant de la philosophie d'Aristote ou de saint Thomas. De plus, le seul auteur français qu'il cite c'est J.-P. Sartre. Quel que soit le mérite de l'ouvrage, la clarté n'est sûrement pas sa qualité principale. Il faudrait cependant ajouter que cela ne dépend pas des traducteurs.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ADOLF WAAS. — *Geschichte der Kreuzzüge.* 2 vol. Freiburg, Herder, 1956. 402 et 398 p.

Les croisades furent sans aucun doute un des événements les plus étonnants de l'histoire. On pourrait croire dès lors que les historiens s'y soient fortement intéressés. Cependant, il a fallu attendre les trois volumes de la grande *Histoire des Croisades* de René Grousset (1934), pour avoir une première étude sérieuse sur le sujet. En 1951, Steven Runciman commença la publication de son *History of the Crusades* (Cambridge, 3 vol.), livre certainement bien écrit, bien qu'on puisse dire que le point de vue de l'auteur prête à discussion. Il est convaincu notamment que tout travail historique doit avoir un caractère épique, évoquer les événements, plutôt que se perdre dans des détails trop scientifiques. Une autre *History of the Crusades* fut publiée sous la direction de Kenneth M. Setton (Philadelphia, 5 vol., à partir de 1955). C'est un grand travail de collaboration où des dizaines de spécialistes ont traité un point particulier. Cette méthode a ses avantages, mais aussi l'inconvénient de l'absence d'un jugement d'ensemble sur plusieurs questions, d'où le risque non imaginaire de jugements contradictoires.

La plupart de ces dangers ont été évités dans l'ouvrage dont il est question ici. La grande étude de M. Waas est sans contredit la meilleure qui ait paru jusqu'à présent sur le sujet. D'allure plus scientifique que le livre de Runciman, il est en même temps plus synthétique que l'édition dirigée par Kenneth M. Setton. Malgré cette synthèse, il est à peu près complet. Non seulement l'auteur expose la marche des grandes croisades, mais il traite également des nombreuses expéditions moins importantes (surtout celles du XIIIe siècle) et de plusieurs questions connexes. Voici d'ailleurs les grandes lignes du contenu. Dans le premier volume : origine et histoire de la croisade, évolution de sa physionomie, les croisés et leur rencontre avec les mahométans. Dans le second volume : les ordres des chevaliers, la culture des chevaliers, la conception de leur mission, l'histoire du royaume de Jérusalem et des autres fondations franques, la position juridique du croisé, la vie en terre sainte, les raisons de l'insuccès des croisades, leurs suites...

Nous voudrions signaler comme chapitres les plus originaux celui sur l'origine des croisades et les derniers chapitres du second volume. Les jugements sont très nuancés et fondés sur une documentation extrêmement abondante. La bibliographie ne prend pas moins de cinquante pages; et jamais les sources arabes, syriaques et arméniennes n'ont été mieux étudiées. C'est ce qui explique en partie les jugements complets et équilibrés de l'auteur. Ce livre est un réel enrichissement de la littérature des croisades et indispensable à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du moyen âge.

* * *

R. BOUDENS, o.m.i.

HENRY J. KOREN, c.s.sp. — *The Spiritans: A History of the Congregation of the Holy Ghost.* Pittsburgh, Duquesne University, 1958. 26 cm., XXIX-641 p.

Here we have in a handsome volume the history of the Congregation of the Holy Ghost from the founding of the Holy Ghost Seminary in 1703 down to the present day. Included in this work are biographical sketches of Father Poullart des Places, the Founder of the Spiritans, and Father Francis Libermann, the Founder of the Congregation of the Holy Heart of Mary, who became Superior General of the Spiritans when the two congregations merged in the year 1848. Although Father Koren could hardly hope to present us with an exhaustive historical study of his religious family in a single volume — the Holy Ghost Fathers already have over two and one-half centuries of apostolic labour to their credit — he has given us an interesting summary of the Congregation's past history in Part I of his work, and, in Part II, a comprehensive view of the work it has accomplished in the various parts of the world. An abundance of illustrations, maps, and charts helps fill in the picture that the printed word has traced. The volume is very well indexed. Marginal notes and twelve pages of bibliography indicate the author's sources, while nine appendices give additional information on the Congregation. *The Spiritans* is a work of sound historical scholarship that will interest all of the Congregation's friends and, indeed, anyone who has a penchant for Church history.

Laurence MOLESKI, o.m.i.

* * *

R.-FRANCIS DELISSADE. — *J'étais Aumônier en Indochine.* Nice, Hôpital Pasteur, 1958. 19 cm., 304 p.

Orné d'une préface de Wladimir D'Ormesson et dédié à plus de vingt prêtres français, qui ont été massacrés ou sont morts en service, en Indochine, entre 1945 et 1954, cet ouvrage d'un aumônier militaire décrit l'apostolat pénible et admirable auprès des soldats engagés dans le combat. On y trouve, en même temps, de fines observations sur le pays et la population de l'Indochine, « le paysage sauvage de ses villages, la douceur de ses habitants ». L'auteur nous fait assister à toutes les péripéties d'une fête bouddhiste dont il fut témoin. Il nous communique aussi les angoisses, la peur, les conflits intérieurs et les sublimes sacrifices de ses ouailles. Sans faire de la politique, il considère, sous tous ses aspects, le problème de la moralité de cette guerre dans la brousse, les rizières et la boue, et il indique que la « révolte pacifique » du nationalisme annamite et l'apathie, le « neutralisme » d'un grand nombre de Vietnamiens n'ont pas peu contribué au succès de Ho-Chi-Minh et ses communistes.

En rapportant de longues conversations qu'il eut avec un vénérable missionnaire lazariste, qui fut expulsé de la Chine, après s'y être dévoué pendant cinquante-deux ans, sans être une seule fois retourné en France, l'auteur nous fait part de la profonde sagesse de son interlocuteur, qui lui parla de la mentalité orientale, des méthodes d'apostolat, de la persécution communiste et de la mission du prêtre. Il y a là des pages vraiment inspirées.

La lecture de ce beau livre, qui tient de la chronique, du récit de voyage et de la méditation, ne manquera pas d'instruire, d'édifier et de grandement émouvoir.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

M.-Gabriel Perras, o.p. — *Le Père Eugène Prévost et sa cause.* Cap-de-la-Madeleine, Éditions de l'Art Graphique, 1958. 19 cm., 269 p.

On compte présentement plusieurs causes canadiennes de béatification ou de canonisation. Celle des huit martyrs jésuites a reçu la sanction romaine. Vingt-quatre autres sont en préparation ou déjà en marche. Cet ensemble suscite un intérêt grandissant parmi le peuple. Désireux d'invoquer les serviteurs de Dieu avec plus de confiance, celui-ci est avide de connaître toujours davantage les faits et gestes de leur vie. Sa soif de savoir s'étend aussi à la marche adoptée par l'Église avant de béatifier ceux qui sont morts en odeur de sainteté. Le R.P. Perras vient combler ces désirs bien légitimes. En un langage simple il décrit la procédure actuelle des enquêtes canoniques, et donne le point où en est la cause du père Prévost. Cet exposé permet de situer cette dernière parmi les autres causes canadiennes et de signaler les étapes reconnues classiques qui lui restent à franchir. Mais le centre d'intérêt de tout le livre est le père Prévost. Sa vie, ses qualités d'âme, sa physionomie de prêtre parfait, ses enseignements, ses fondations, tout nous attire chez lui. C'est une gloire canadienne, un géant à admirer, un modèle à imiter, un protecteur à invoquer.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Gaston Carrière, o.m.i. — *Le Roi de Betsiamites. Le Père Charles Arnaud, o.m.i.* Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1958. 21 cm., 185 p.

Parmi les missionnaires qui ont bâti les chrétientés des vastes régions qui forment le Nouveau-Québec, la figure vénérable de celui que l'on a tour à tour appelé le roi de Betsiamites et le pape des Montagnais, se détache comme celle d'un héros. On ne saura jamais tout ce qu'il en a coûté à l'Église de travaux surhumains et de renoncements pénibles pour implanter le christianisme en ces contrées alors sauvages et très difficiles d'accès. Mais grâce au travail de recherches du père Carrière, et à la biographie documentée qu'il nous présente, on peut suivre dans ses nombreuses randonnées ce géant de l'apostolat que fut le père Arnaud, et saisir dans sa réalité prosaïque la vie aventureuse, dure et pénible, des hérauts de la Bonne Nouvelle. Le présent volume apporte certes une riche contribution à l'histoire religieuse de la Côte-Nord, mais il constitue avant tout un vibrant hommage aux vertus héroïques, au zèle ardent, à la force d'âme d'un grand missionnaire que rien n'arrête, ni les difficultés, ni les risques, ni les dangers, ni les privations, ni les souffrances, ni la fatigue, ni l'isolement, dès que le salut des âmes est en cause.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Arthur S. Bourinot, Ed. — *Archibald Lampman's Letters to Edward William Thomson (1890-1898). — The Letters of Edward Thomson to Archibald Lampman (1891-1897).* Ottawa, A. S. Bourinot, 1957. 50 and 74 p.

The purpose of poetry, considered as something offered to the public, is to enable the reader to recreate in himself the experiences of the poet which inspired the poetry. Anything which may increase the reader's sensitivity and sympathy and the range of his experience, thereby conditioning him by making him more receptive, is valuable to the reader. The critic who attempts to analyse with penetration and evaluate with precision will welcome any materials which assist him to gain added insight into an author.

In the case of some writers, letters are a valuable supplementary source, exposing significant facets of the author not revealed in his literary works. The interpretation of the stylistic aims and methods of Gerard Manley Hopkins is simplified by Hopkins' own treatment of the subject in his letters. A defense of the position of John Henry, Cardinal Newman should consider Newman's letters, a valuable supplement to his Apologia. The relationship between man and woman, which D. H. Lawrence considered to be of prime importance and which implicitly influenced his selection and interpretation of characters and incidents, is explicitly revealed in his letters. The letters of John Keats reveal his concepts and hopes about poetry as well as his strength of intellect and character. His letters reveal why he was able to persever along a lonely experimental road, subject to the abuse of the critics, instead of merely following contemporary Romantic practices.

With the belief that "these letters give a picture of the poet such as has never before been painted" and that they "will help bring to light and make more live the poet and the man", Mr. Bourinot has compiled letters written by Archibald Lampman and Edward William Thomson during the years 1891-1898. The correspondence began when Lampman was thirty-one years of age and ended in the year before his death.

At a time when it is fashionable to lament the lack of what the Massey Report refers to as "a body of creative writing which reflects adequately the nature of the Canadian people and the historic forces which have made them what they are", any contribution to the field of Canadian literary scholarship is welcome.

Canadian Literature can develop either by increasing its extension or by deepening its comprehension. More Canadian writers may make more significant contributions to our literature and thereby extend the body of Canadian letters. On the other hand, readers of Canadian literature may develop a more penetrating insight, may make a more just evaluation, and thereby develop a higher regard for Canadian writers who have already made their contributions. If the letters compiled by Mr. Bourinot have significance, it is insofar as they may be a means leading to a better understanding and a more just evaluation of Lampman's contribution to Canadian poetry.

Mr. Bourinot emphasizes the fact that Lampman has too frequently been depicted as a "gloomy, frustrated, disatisfied poet". This is the prevailing interpretation of Lampman in anthologies and critical studies. D. C. Scott has refuted this estimate and Lampman's daughter has described her father as a gay home-loving soul who "cracked jokes, played games with the children, and acted like any normal father of a young family".

While the letters give occasional glimpses into this facet of Lampman's character, they do little to refute the prevailing interpretation of the man. Those aspects of the poet's character revealed by the letters can hardly be considered as significant. They depict the writer's resentment at the preference given to Englishmen in the teaching profession. They reveal the animosity he held against politicians, "a miserable set of rascals" against whom he would like to act as a latter day Guy Fawkes. They relate his difficulties with publishers and his troubles with family sickness and accomodation. The most significant insights into the man are given in those few letters dealing with the influence of Keats, and Lampman's frustrating attempts at self-appraisal. Unfortunately these few letters contain but passing references to such significant topics.

Whether or not it is fruitful to speculate regarding what Lampman might have accomplished had he lived is not clarified. At the time he died did he, like Keats,

intend to bid the joys of nature farewell and leave them for the agony and strife of human hearts? While the *Concise Cambridge History of English Literature* refers to the "new directions of his sympathies" revealed in Lampman's posthumously published verse, and while critics such as E. K. Brown and D. C. Scott believed that his development probably would have been towards what the latter critic refers to as "the drama of life", there is little supporting evidence in the letters. The contrast between the letters of Lampman and Keats is great in this regard.

There are no answers to the objections later raised by the post World War I poets against the "maple tree school" of which Lampman was a member. In spite of their sincerity, accuracy of observation, and command of technique, why did Lampman and his contemporaries ignore the more significant aspects of the Canadian scene. Their preoccupation with nature resulted in a serious narrowing of range. Did Lampman believe that he freed himself from mere imitation of Keats and Wordsworth in his approach to and portrayal of nature? Are there inadequacies, inconsistencies, and contradictions in the dòctrine that man may resist the corrupting influence of society by maintaining close and passionate contact with nature? Questions of this type are significant. The letters do not deal with them.

In the words of Mr. Bourinot, these letters "reveal the man and poet as he was in real life from day to day and hour to hour". It is unfortunate that they do not deal with ideas which are of greater literary significance.

There is a danger that the editor's admiration for the poet has caused him to over-evaluate the importance of the letters. The critic most guard against enthusiasm overcoming objectivity.

Dalton J. McGuinty.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vocation à l'étude

> Réfugie-toi dans l'étude et tu échapperas à tous les dégoûts de l'existence. L'ennui du jour ne te fera pas soupirer après la nuit. Tu ne seras pas à charge à toi-même et inutile aux autres.
>
> SÉNÈQUE, *De la Tranquillité de l'Âme.*

Les pensées exprimées dans ces pages ne prétendent traduire que les simples réflexions de celui qui, après un certain nombre d'années et d'efforts voués au défrichement de son esprit, voudrait mesurer le chemin parcouru et relever les bornes laissées en route pour compter les gains acquis, les retards subis et néanmoins évitables. Un tel homme dénombrerait aussi les jalons qui lui furent utiles et s'interrogerait sans doute sur les sentiers ignorés, ou peut-être dédaignés à tort, et qui auraient pourtant eu l'heur de raccourcir une montée déjà longue et pénible : celle de la culture, du savoir retenu, après l'avoir disputé à l'infirmité de l'intelligence humaine, dans une assimilation désormais inadmissible.

La culture ! Admirable substantif évocateur du lent et nourricier travail des champs : ensemencement, germination, moisson. On rencontrera donc ici, succinctement, parfois même à bâtons rompus, cette sorte de préoccupations qui assaillent l'esprit appliqué, d'abord à *apprendre*, puis à se *cultiver*.

L'art étant une certaine qualité intellectuelle, éminente, et son action se portant à faire entrer une idée sous une forme, dans une matière, nous lui avons consacré quelques lignes. L'art extériorise, à la manière très propre à chaque artiste, l'activité de l'esprit qui est en nous en se complaisant dans la beauté, amplitude infinie comme l'être connaissable. Il est donc un complément essentiel du climat studieux, tout comme le livre provoque et entretient ce climat. C'est pourquoi l'économie de la connaissance ne peut omettre d'en parler. Il convenait donc de nous soumettre à cette évidence.

Les propos suivants diront comme Montaigne : « Je n'enseigne pas, je raconte. » Ils n'ambitionnent pas, par conséquent, de dispenser des

principes, même s'ils doivent, incidemment, en rappeler quelques-uns [1]. A cause de cela, nous ferons une brève incursion dans l'histoire des sciences et, comme l'histoire ne vit qu'animée par ses personnages, nous assignerons beaucoup de témoins. Ils parleront sans ambages et leurs dépositions prendront maintes fois valeur d'axiomes. Nous irons jusqu'à évoquer le passé vénérable de la chimie, dénommée alors *alchimie.* Pourquoi cela ? D'abord parce qu'elle fut parasitaire de toute la science antique; ensuite, parce qu'elle traduit, avec la magie, la tendance la plus primitive, la plus obscure et la plus tenace de l'esprit humain pour découvrir les rapports secrets du monde matériel. Et toute étude vraie ne devient-elle pas un sondage des profondeurs de l'être caché dans la matière sous la multitude de ses formes ? « Le véritable amant du savoir est toujours à la poursuite de l'être », avait dit Platon.

Enfin, comme ces lignes présument s'adresser à des lecteurs chrétiens, elles ne peuvent éluder les principaux problèmes de la science et de la foi. Si, en effet, le scientisme, désormais historique, a perdu sa morgue puérile dont le XIXe siècle l'avait revêtu, il a, par contre, gagné en recoupements spirituels à l'échelle des temps modernes : le déterminisme des lois de la nature, découvertes et utilisées en une puissance de mieux en mieux harnachée et de plus en plus dangereuse, contredit-il une foi en un Ordonnateur suprême, libre et paternellement bon ?

C'est à ce niveau de pensée qu'il faudra arrêter des conclusions.

APPROCHES DE LA VÉRITÉ.

Si grandes que soient nos connaissances acquises, la part demeure immense de ce que nous ne savons pas. Comment cesserions-nous d'étudier ? Est-ce à dire qu'il faille se risquer à tout apprendre ? Ce serait impossible et vain. « Non multa, sed multum. » On s'attachera avec profit à cette idée directrice : connaître peu, mais en profondeur, à la perfection. La dispersion prépare les pertes, la concentration accumule les gains. En étude surtout, le meilleur est préférable au bon. Peut-être êtes-vous une de ces intelligences vastes et brillantes qui peuvent, à la fois, connaître beaucoup et bien. Vous n'êtes pas pour

[1] Pour cette raison, des *notules méthodologiques,* encombrantes pour le texte, ont été renvoyées en appendice à cet article. Elles constituent d'élémentaires notes de travail que les intéressés pourront utiliser à la lumière de leur expérience ou de celle qu'ils voudraient avoir pour s'épargner vains efforts et temps perdu.

cela dispensé de vous limiter, car vous n'aurez ni le temps ni les moyens nécessaires pour tout savoir. Néanmoins, il est bon de se garder d'un mal qui sévit de nos jours et qui consiste à compter trop de représentants du savoir spécialisé et pas assez d'une culture universelle. On pense hermétiquement en chimiste, en physicien, en médecin, en théologien, en scientiste, en philosophe ou en homme d'affaires. On pose des œillères à sa pensée. Aussi assiste-t-on à la production d'œuvres compartimentées, ou complémentaires d'autres œuvres, et qui ne sont jamais à elles-mêmes leur tout. Il importerait pourtant de redonner prépondérance à un savoir ample, équilibré, aboutissant à une plénitude de pensée, sans pour cela entretenir l'espoir fallacieux de cesser toute spécialisation. Car les connaissances actuelles se multiplient et s'étendent trop pour nourrir cette illusion. Il faut donc consentir à faire la part, pour ce qu'elle a de bon, de la spécialisation devenue indispensable à la production moderne tant intellectuelle qu'industrielle. Celui qui ne se limite pas, en effet, ne parviendra pas à l'unité de pensée et d'action; mais ce dessaisissement doit faire respecter davantage l'appétition de l'esprit vers les vastes étendues spéculatives et ne pas endiguer pour toujours les acquisitions de ce côté [2].

Concentration et continuité : telle est la formule magique de la pensée féconde comme de l'action [3]. Concentration, parce que le

[2] On le rappelait ici-même : « Nous souhaitons que sans détriment pour ceux qui continueront à nous donner des études techniques ou spécialisées en tous les domaines du savoir sur l'homme, il se trouve, et de plus en plus nombreux, des esprits synthétiques qui, tout en étant des maîtres dans leurs spécialités respectives, sauront présenter des vues de plus en plus compréhensives sur tout ce qui peut s'étudier sur l'homme, à partir des sciences empiriques, de la philosophie et de la théologie » (Henri GRATTON, o.m.i., *Evolution actuelle des sciences de l'homme,* dans *Revue de l'Université d'Ottawa,* 26 [1956], p. 246-255).

[3] Pas d'action féconde sans pensée nourricière qui l'inspire et la dirige. L'action se vérifie sur la pensée d'où elle procède et qui en dégage la valeur. A côté de la psychologie qui éclaire les motifs de l'acte humain et en différencie les structures, il y a lieu de ne pas renoncer, vu la « crise » des activités modernes (technique, économique, politique, action sociale en affrontement avec la métaphysique et la mystique), à une philosophie de l'action, à une espèce de morale « logique » (bien qu'il n'y ait pas de morale en logique), à une justification, peut-être même à une *symbolisation* de l'action par manière d'extérioriser l'impulsion de l'esprit. Gœthe lui-même paraît bien n'avoir pas du tout compris la pensée *antécédente* absolument nécessaire à l'action. Il dit dans un mot apparemment profond, mais inepte en réalité : « Au commencement était l'action. » Le non-sens est évident et le père Sertillanges remarque pertinemment : « Quelle action ? demanderait saint Thomas. Comment peut-il y avoir une action sans principe déterminateur de l'action ? En finalité, pareille supposition est une inanité. »

Qu'on nous permette d'esquisser une réduction de certaines exigences fondamentales de l'action, postulées par les éléments rationnels et psychologiques autant que moraux et pratiques qu'elle doit impliciter.

D'abord les grandes propriétés qui saturent l'action. Il y a des actions vaines,

potentiel des idées est latent; continuité, parce que la connaissance humaine n'est pas exhaustive-intuitive, mais progressive. La concentration intellectuelle entraîne beaucoup de curiosités sacrifiées; mais rien n'est perdu à élever, avec son aide, notre esprit sur quelques points : on se tient de cette façon en marge de la plupart des hommes qui vivent à la surface des choses. Il est frappant de sentir, au contact des intelligences contemporaines, que nombre d'entre elles n'ont pas d'assises permanentes à leur pensée et sont pauvres d'une tonalité dominatrice. C'est qu'un esprit travaillant en profondeur et en se garant de la dispersion, puise dans l'étude habituelle un état intellectuel de repos et de fruition en face des multiples secteurs de la connaissance. Avec des qualités moyennes, une intelligence peut connaître assez pour saisir *le sens du plus essentiel.* Le jour vient vite dans la vie où l'on n'a bientôt plus de temps que pour lui. Or aujourd'hui, l'encombrement du savoir et la vaine curiosité s'opposent à la profondeur et à l'unité. Peu ou trop de faculté d'analyse et pas assez de synthèse. Pas de science de l'homme non plus. Insuffisance de directives pour acquérir le réalisme. En face des actes ou des choses, on néglige volontiers de remonter aux quatre causes d'Aristote : l'*origine* (qui l'a fait ?), la *matière* (de quoi est-ce fait ?), la *forme* (quelle est l'idée directrice ?), la *finalité* (pourquoi est-ce fait ?). Et puis, il y a cet amoncellement prodigieux de toutes les inutilités dont notre imagination encombre la

indignes ou nuisibles; il y en a aussi d'utiles et nécessaires. Des actes posés se révèlent, dès leur départ, féconds et le restent; d'autres demeureront stériles, perpétuellement. Pourquoi ? Les causes, innombrables comme les sujets et les possibles, peuvent se ramener à certaines catégories : *a)* actes essentiellement irréfléchis (incomplétude dans l'objet, incapacité dans le sujet); *b)* actes entitativement disproportionnés de sujet à objet ou d'objet à un autre objet; *c)* actes expérimentalement impréparés; *d)* actes inadaptés ou inadaptables à la fin; *e)* insaisissables dans leurs conséquences.

Ensuite, il semble que l'action précipitée soit de mauvaise nature. « Ce que tu as à faire Judas, fais-le vite » (Jean 13, 27). Une activité créatrice, positive, massivement valorisée est familière du calme et de la continuité, et ne s'associe pas à une exécution exacerbée; elle ne calcule pas avec des moyens opportunistes qui dispensent de construire à long terme.

La facilité d'agir n'est pas non plus une condition essentielle pour accomplir beaucoup. La limite et les impuissances où peuvent nous contraindre les bornes de notre action ne témoignent nullement contre elle. L'intention droite, la prédominance d'une possibilité d'être élève un acte sans éclat au-dessus de toutes les sphères de médiocrité ou d'ignorance des valeurs.

On relève souvent chez les hommes aux passions amorties par l'âge ou par tempérament un incoercible besoin d'action. C'est que beaucoup, dans le mouvement et l'agitation, recherchent la vie et, pourtant, n'en trouvent que l'ombre. Le saint, qui possède la connaissance de lui-même, s'applique, lui, à valoriser son champ d'action plutôt qu'à l'agrandir, et quand il passe à l'agir, il discerne facilement les maux d'un milieu ou d'une époque.

vie pour la croire heureuse. Pratiquer l'abattement de ces obstacles, sur une large échelle, ce serait la moitié de la formation de soi-même. Car pour construire, il faut préalablement déblayer.

Le point d'arrivée une fois choisi, l'*ordre* fournira, avec le dressage d'un *plan*, l'itinéraire à suivre accompagné d'une *méthode* pour le concrétiser.

Établie par la technique du travail de l'esprit, la méthode est le tracé de cette ligne de conduite : apprendre à apprendre et à *comprendre*. Elle s'avère nécessaire pour hausser le rendement intellectuel à un niveau plus achevé, compte tenu des ressources de toutes sortes : idées, circonstances, milieu, matériel utile, etc. Le travail de l'être humain, parce que celui-ci est une personne, exige une certaine autonomie qui fait constamment appel à son jugement et à sa responsabilité professionnelle ou artisanale. Le dynamisme individuel de tout esprit en travail ne saurait se plier à des lois bien définies jusque dans les moindres détails. La mesure générale du travail intellectuel ne peut se faire rationnelle par la seule régulation des alternances de labeur et de repos. Il importe bien plus de régler notre activité par un rythme équilibré à nos capacités personnelles de temps, de moyens, de tempérament et de possibilités de réalisation.

Une technique, quelle qu'elle soit, ne doit pas se durcir, se fixer invariable. Elle éprouve le besoin de s'exercer, de s'éprouver elle-même, de s'activer en créant : c'est le jaillissement de l'expérience. La variété des moyens d'application s'encadre néanmoins, par une méthode opportune, dans une mise en œuvre générale. En cours d'exécution, on rencontrera des problèmes à trancher, des solutions discutables à appliquer, des prises de position à vérifier. De plus, une technique trop rigide mène à une spécialisation étroite et elle accumule des connaissances « de diplôme ». Ce qui fait qu'on peut être instruit sans avoir de culture. Nos générations universitaires en témoignent hélas ! trop souvent pour ne pas le déplorer. Même porteur d'une spécialité, qui peut se targuer de la maîtriser vraiment à fond ? L'étude, tant que l'on vit, ne finit jamais. Pour résoudre un problème, il faut en amener un autre, lui-même pas toujours résolu au préalable. Plus on avance dans le savoir, plus on y trouve des moyens de l'accroître et de le ramifier. L'histoire des sciences et celle de la philosophie en témoignent.

Il est permis de poser quelques conditions favorables inspirées d'un ordre général de travail. Un travailleur de l'esprit peut en surpasser un autre par la somme des connaissances; mais celle-ci peut être largement compensée par des méthodes éprouvées qui réclament, toutefois, une documentation assez abondante et très au point. D'un autre côté, si l'organisation du travail intellectuel est utile et nécessaire, elle ne peut remplacer l'observation et l'inspiration. Le vrai n'a pas besoin d'être inventé pour se faire voir, il suffit de le regarder. L'inventaire de tout l'univers aurait beau être fait, il ne nous donnerait pas l'idée jaillie du contact avec le réel.

Pas de travail intellectuel fécond qui ne procède d'une discipline de la pensée à la fois souple par l'analyse et sévère par la synthèse [4]. Car on a bien peu appris si on se révèle incapable de diviser son savoir en pièces multiples, différentes les unes des autres, mais toutes unifiables dans la vérité. On ne sait à peu près rien si, par crainte de la diversité, on hésite à ajouter à son intelligence un supplément d'étendue. Il ne s'agit pourtant, après une heureuse dispersion des puissances de l'entendement, que de ramener le tout, d'unifier la mosaïque, cette fois agrandie de carrelets nouveaux. L'agencement des couleurs se fera de lui-même : l'esprit dépose sa marque dans tout ce qu'il joint après l'avoir brisé. La science est une, comme la nature dont elle cherche à percer le mystère. Ses divisions en branches sont artificielles. Ces cloisons imaginaires du savoir sont dressées pour faciliter l'initiation de l'intelligence aux aspects divers que le monde revêt dans ses énigmes. Cette classification se met toute au service de l'analyse qui, de par sa fonction, dissocie sans détruire. L'analyse déblaie pour reconstruire. Cette transformation illustre davantage l'ordre qui, dans l'univers, engendre la symphonie du nombre, l'équilibre du poids, l'harmonie de la mesure. De ce qui précède, tirons deux exemples : la géologie et la géographie. La géologie rebute à première vue. Cependant on se rend compte des perspectives possibles sur lesquelles elle débouche en reconstituant l'évolution configurative subie par la planète. Elle amène

[4] Une certaine ascèse du corps est également nécessaire pour la vie de l'esprit, au laïc comme au religieux, *mutatis mutandis*. Les Gargantuas et les adonnés au tabac y sont mal disposés. « Jamais un fumeur n'entrera *in potentias Domini*, pas plus qu'un autre intempérant dans les commandements », écrit le père Valentin-Breton dans *Vie de Prière* (Aubier). Depuis longtemps les mystiques hindous attribuent à la « substitution du tabac à la prière » l'affadissement des rapports de l'Occident avec Dieu.

des interrogations comme celles-ci : comment tel pays, telle contrée, tel paysage en sont-ils venus à apparaître tels qu'ils s'offrent aujourd'hui à nos regards ? Comment se présenteront-ils plus tard ?

Même cas applicable à la géographie. Elle peut aller jusqu'à favoriser le développement de la mémoire visuelle en étendant devant l'esprit le globe de la terre avec les menues découpures des continents. Sans parler du carrefour, combien sombre parfois, qu'elle croise avec l'humain. Ne serait-ce que par là, la géographie éveille au concret.

Le processus culturel pourrait s'énumérer en dix verbes : percevoir et découvrir, observer et comparer, imaginer et rechercher, connaître et comprendre, retenir et mûrir. Indéfiniment perfectible, notre connaissance s'acquiert, non seulement sur la base indispensable de nos sens, mais encore en établissant des assises à un art de penser en général. L'idée est donc à l'origine de toute pensée. Elle constate et elle prémédite; elle explique et elle réalise. Elle façonne l'hypothèse (idée présumée de la vérité); elle avance la théorie (idée soumise à l'expérience); enfin, elle fonde le système (idées réunies dans une « forme »).

L'hypothèse s'avère un puissant et fécond instrument de travail pour les esprits créateurs. Elle repose sur le raisonnement à prédominance analogique. En effectuant des rapprochements de phénomènes connus et confrontés avec des principes généraux, on découvre, on ordonne, on déduit. La pensée de valeur jaillit de cette gymnastique complexe de l'esprit qui associe faits et idées pour en dégager une certitude. Ce qui faisait écrire à Émile Picard :

> On peut dire que, dans leur immense effort, les savants amassent des faits pour avoir des idées, et que, avec ces idées, ils édifient des théories qui permettent de prévoir des faits nouveaux; c'est là le cycle que décrit sans fin la connaissance scientifique.

Pour ne pas pouvoir se construire en dehors des faits, aucune théorie scientifique moderne ne peut se défendre d'emprunter à l'induction créatrice. Olivier Costa de Beauregard expliquait là-dessus :

> La théorie n'est pas, comme on le croit encore parfois, une construction nette et géométrique qui vient retrouver le contact avec les faits en certains points seulement. Elle est dans la science moderne en contact permanent et intime avec les faits; la théorie naît comme d'elle-même d'une longue connivence et d'une vigoureuse réflexion sur les données de l'expérience.

Ainsi, en astronomie moderne, ne voyons-nous pas se développer des conceptions cosmologiques audacieuses et dignes d'attention, bien

qu'elles s'édifient sur des notions et des lois souvent fort éloignées du contrôle de l'expérience ?

Être et comprendre étant la vie même de l'esprit et son seul intérêt, pour créer une méthode appropriée d'étude dans tel ou tel secteur du savoir, il est d'une nécessité basique de posséder la connaissance parfaite de ce secteur. On l'a bien vu, pour citer un exemple digne de mention, quand il s'est agi de dresser la classification zoologique des vertébrés fossiles par leur reconstitution anatomique. Seul Cuvier, par sa science vaste et précise, parvint à mettre à profit sa méthode selon le *principe de la corrélation des formes* (« chaque partie peut être donnée par chaque autre et toutes par une »). Car l'activité des idées s'exerce par le travail de l'esprit entraîné à les manier. Emerson a dit : « La mesure de l'homme, c'est sa manière de saisir une journée. » Nous pourrions transposer : la mesure du penseur, c'est sa puissance de conception et de travail pour fonder ses idées et pour supputer celles des autres.

Pour bien connaître il faudrait, a-t-on dit, rejeter tout savoir antérieurement reçu et penser à vide. Cela ne peut être. La réalité devrait alors nous offrir d'elle-même la réponse aux énigmes qu'elle présente. Or tel n'est pas le cas. La vérité est enfouie profondément dans la réalité et la connaissance de celle-ci implique une recherche laborieuse. Connaître est peu, découvrir pour comprendre est tout. L'opération de l'intelligence étant un discernement de l'ordre, la recherche présuppose, pour le cheminement de la découverte, la manipulation préalable d'une multitude d'idées familières au penseur. Le cerveau de ce dernier est comparable à une porte ouverte sur un jardin abondamment fleuri de souvenirs laissés et par la science et par l'art et par la mystique. C'est ainsi que « la vraie science est une vie plus pure et plus élevée, que le penseur seul connaît [5] ». Chez le penseur, l'*actuel* forme un noyau aussi dense que chez les autres, mais le *virtuel* opère en puissance illimitée. Certes, l'homme ne change pas dans ses relations avec la vérité. Les lois de la pensée régissant les rapports fondamentaux avec le réel sont, comme les premiers principes, immuables. Ce qui est vérité le fut toujours. L'évolution de la connaissance humaine réside dans la perception expérimentale des choses. Leur nature, par-delà les phénomènes, ne s'y trouve pas

[5] Saint Augustin, *De Libero Arbitrio*, 1, 7.

engagée, mais leur seule apparence. Tout le rôle de l'intuition n'est donc pas illusoire. Il y a une intuition de *connaissance*, sensible ou intellectuelle, et une intuition de *sympathie* (métaphysique, esthétique, mystique). La meilleure formule paraît se situer entre les deux : une intuition *vérifiée*. L'intuition suggère, la raison critique extirpe l'illusionnisme pour établir ensuite. On ne peut pas dire : le premier mouvement est toujours le bon; il faut dire : il *peut* être le bon s'il est sanctionné par l'intelligence.

Trois grandes lois président au commandement du travail intellectuel : l'amour, l'ordre et la probité. L'amour fait choisir l'œuvre à entreprendre avec générosité et à poursuivre avec volonté, laissant à Dieu le soin de l'achever en lui faisant porter son fruit. L'amour suscite l'enthousiasme, éveille les énergies; il décuple le talent et souvent le donne. Rien n'augmente autant l'ampleur du travail et sa valeur qu'un amour qui l'a inspiré et qui persiste à le guider.

L'une des premières et des plus générales constatations observées de notre temps, dans le domaine de l'esprit, c'est le manque d'ordre accordé à la pensée. Les connaissances ne font pas toujours défaut, mais leur approfondissement [6]. Ainsi l'originalité créatrice existe chez nous comme ailleurs; mais ses réalisations sont trop souvent liées à la négligence ou à l'impromptu, au rachitisme du style. La perfection fait-elle peur à ce point ? Accéder, il est vrai, à tout ce qui s'élève au-dessus de la médiocrité plonge l'âme dans un frémissement de joie et, quelquefois aussi, de trouble. Rejeter le superficiel, c'est s'affranchir des jugements de la masse et le monde n'aime pas ceux qui se libèrent de lui. Intransigeante, la vérité exige souvent un courage peu commun. La foule abhorre la profondeur; elle vit d'uniformité et se nourrit de platitude. Elle croit aux slogans des meneurs et favorise les plus habiles. La masse n'a pas d'âme, mais des instincts. Elle travaille, jouit, s'amuse et elle périt. Elle pratique la religion de la lettre et du chiffre; elle classe toutes choses et tous les individus par matricule.

[6] La superficialité de la pensée est l'apanage presque fatal de la superfluité des choses possédées. Les besoins élémentaires de la vie dûment satisfaits, le reste est le produit du trop grand confort moderne, néfaste à l'intellectuel autant qu'à l'homme religieux. Saint Jean de la Croix avait situé le danger : « Tant moins on possède, plus il y a d'espérance; tant plus on possède de choses, moins il y a d'espérance » (Montée du Carmel, III, XV). Or les besoins essentiels de l'homme sont : du pain, des maisons, de la verdure et de la lumière. Il lui faut aussi croire et aimer. La foi vient de l'amour et l'amour va à la vie.

« La pesante médiocrité de la masse étouffe ce qui n'est pas à sa mesure [7]. » C'est la mère de l'opinion. Les esprits libres s'en affranchissent, mais les esprits serfs s'y laissent asservir par le *milieu*, la *mode* et les *circonstances*. L'opinion présente un grand avantage : elle dispense de penser. Presse, cinéma, radio, télévision, uniformisation de l'enseignement standardisent le cerveau des masses et créent la « conscience collective » synonyme de médiocrité mentale et morale.

La probité suppose une conscience morale et professionnelle éveillée et agissante. Elle se montre une marque spirituelle du travail de la pensée. On ne peut l'éluder sans demeurer incomplet. Cette sorte d'énergie doit être fidèle, entière et constante pour pouvoir soutenir l'attention à l'œuvre. Elle prémunit alors souverainement contre la hâte et l'inachèvement, signes d'une entreprise mal construite. Elle s'affirme une animatrice indispensable de l'esprit culturel chrétien. Et le plus précieux don de la probité intellectuelle est peut-être de préserver d'une ambition prête à ne respecter rien ni personne.

Il existe une affinité étroite entre l'homme et la nature de son travail. De nos jours, le travailleur ignore souvent le sens de son labeur. Comment en verrait-il le but ? C'est pourquoi on l'asservit facilement. La liberté, pourtant, est nécessaire autant à la main qui travaille qu'à la vie de l'esprit. Mais le monde du travail ne jouit plus, comme autrefois, d'une certaine liberté car la technique l'abrutit [8]. Le métier moderne n'a plus le pouvoir culturel de jadis. Trop dominé par la mécanique, il professe de moins en moins, surtout en Amérique, le culte de l'objet *fini*. On néglige l'achèvement du travail qui pourrait parfaire, à la limite, le produit fabriqué. La production en série fait oublier que tout objet est individuel. Cet esclavage, Hegel le dénonçait déjà : « Le droit illimité du sujet, c'est de trouver son contentement dans son travail [9]. » Plus loin, il parle de l'artisan qui « travaille religieusement, dont la méditation inspire les œuvres, et qui ne crée

[7] Karl Jaspers.

[8] La technique, en elle-même, est neutre, ni bonne ni mauvaise. L'usage seul qu'on en fait peut devenir bienfaisant ou malfaisant. Aussi doit-elle servir et non diriger, autrement nos vies dépendent de plus en plus d'elle et nous devenons de moins en moins libres pour maîtriser notre prospérité. Que celle-ci s'arrête et notre confort perd toute valeur. Nous devenons plus pauvres que le paysan du moyen âge. C'est un mal économique moderne.

[9] *Sämtliche Werke*, t. XI, p. 50.

pas en vue d'un but temporel. [...] Alors le travail même est un culte [10]. »

Il importe, en effet, de se donner tout entier à son travail en le menant le plus près possible de l'état de perfection. Non d'une perfection morbide, mais de celle qui protège du demi-travail. Pour obtenir ce résultat, il faut se servir des meilleurs outils à manier et des meilleures formules à appliquer. Le procédé allège en même temps de l'ennui qui grossit tous les obstacles. Se remémorer, cependant, que les méthodes de travail les plus profitables, entre toutes celles qui s'offrent au choix de nos goûts et de nos capacités, ce sont à la fois les simples et les laborieuses. Plus systématique se réalise le plan, plus il produit de résultats.

Savoir utiliser la mise en scène de la mémoire en lui facilitant le jeu de son plus beau rôle : celui de la remettre, sans se lasser, en face de l'esprit pour qu'il s'en nourrisse [11]. Une mémoire généreuse et fidèlement renseignée est inestimable pour la production intellectuelle, non pas tellement en abondance qu'en valeur fondamentale. Certes, on n'a peut-être pas la mémoire qu'on veut, mais celle qu'on a, et davantage, celle qu'on peut acquérir si on se donne la peine d'exploiter judicieusement celle qui nous est dévolue. C'est affaire de jugement, d'ordre et de volonté. Surtout d'ordre, car il s'agit de contracter l'habitude de disposer favorablement ce que l'on veut retenir. A cette fin, un fructueux moyen consiste à lier une idée à une autre retenue avec aisance. Le pic de l'alpiniste s'accroche au roc pour monter. Pour avancer il faut conserver la distance parcourue.

La mémoire doit être aidée. Étant une faculté, elle demande de l'exercice. A cette fin, la généalogie peut servir par ses enchaînements précis, par sa tendance à coordonner les affinités éparses. Les degrés de parenté, la relation des lignées à établir convergent vers un ensemble dont la mémoire peut tirer parti dans son comportement. Autre

10 *Op. cit.*, t. XV, p. 248 et suiv.

11 L'histoire merveilleuse de la mémoire se trouve écrite dans les *Confessions* (livre X, chap. 8 à 26) de saint Augustin. Tout y est dit, et avec quelle spéculation pénétrante et humaine ! Néanmoins, on ne peut y puiser des conseils méthodologiques comme celui, entre autres, qui consiste à faciliter la mémorisation par la « voie des quatre sens » : lecture (mémoire visuelle), lecture à haute voix (mémoire auditive), lecture *attentivement* parlée (mémoire verbo-motrice), lecture écrite (mémoire graphique). La mémoire peut encore utiliser, pour se développer, les *images associées* (comparaisons, symboles, *isotypes*) et la *logique* (en tant que conception personnelle *exprimée* de ce que l'on veut retenir).

suggestion : on fait antichambre quelque part. On ne veut pas perdre son temps à rêvasser et on examine attentivement les objets que découvre notre vue. Appliquons-nous alors à les bien *voir*, à les scruter, à ne pas les regarder seulement. Les plus banals nous dévoileront bientôt leur secrète individualité. Plus tard, on dresse l'inventaire détaillé de ce tour d'horizon et l'on se rend compte, étonné, qu'on ne sait pas observer. Les lacunes sont dépistées, on avise à les combler et le gain est fait.

La plénitude de la vocation à l'étude se réalise, semble-t-il, dans une étroite participation au sens du mystère et à celui de la recherche. Le premier est nécessaire à la pensée, car il l'incite à la poursuite du vrai. Pour s'assurer du second, nous n'avons qu'à savoir toujours pourquoi et comment nos idées ont été choisies et admises. Pour connaître, il faut nécessairement raisonner. Cela suppose que tous nos raisonnements peuvent se rattacher à deux critères : l'un, absolu, conscient et intérieur : c'est la connaissance de fond, imbue des principes immuables de la logique; l'autre critère, relatif et extérieur, issu de l'expérience : c'est la connaissance des faits, leur découverte, leur interprétation et leur intégration à l'ordre dans lequel ils serviront. Les faits ne sont rien sans le raisonnement; sans lui l'empirisme ne nous livrerait pas de secrets. Ou encore, disons que l'art de raisonner procède par deux voies : celle de la recherche ou voie interrogative et celle de l'affirmation ou voie explicative. La première est suivie quand on ne sait pas; la seconde quand on connaît. L'ensemble présente l'équivalent du raisonnement inductif et du raisonnement déductif, ou syllogisme, des philosophes [12]. Or l'observation raisonne et l'expérience conclut. Tout le secret pour éviter l'erreur et se garder dans la vérité se situe entre les deux : il consiste à raisonner droitement pour atteindre le terme immuable qui fond toutes les vérités en l'unique vérité qu'est elle-même *la* vérité. « En vérité, ce n'est pas le savoir, mais la recherche

[12] Bacon est un des grands esprits qui aient manié l'induction pour ébaucher une vaste idée de restauration des sciences de son époque qui en avait bien besoin. Il met à profit l'induction manifestement dans ses deux ouvrages célèbres : *Novum Organum* et *Augmentum scientarum*. Mais il s'est trompé en ce qui concerne la physique et, bien davantage, en regard des sciences expérimentales modernes. Ce qui faisait dire à P. Duhem : « François Bacon est mort sans avoir jamais rien compris à la méthode des sciences physiques » (*Le Système du Monde*, t. 1, p. 129). Et Joseph de Maistre ajoute : « Ceux qui ont fait le plus de découvertes dans la science sont ceux qui ont le moins connu Bacon; ceux qui l'ont lu et médité n'y ont guère réussi » (*Examen de la philosophie de Bacon*, t. 1, p. 81).

que nous aimons », prétend Ed. Bauer [13]; mais on ne recherche pas pour le simple plaisir, sans aspiration à un terme de repos. On recherche pour la possession de la vérité, dans les limites possibles à l'esprit humain.

L'étude qui persévère est un idéal n'ayant pas pour but d'accumuler les connaissances ni, moins encore, de les enregistrer, mais de disposer l'intelligence à comprendre le créé et à la doter d'une puissance assimilatrice illimitée, comme l'être connaissable, qui opère ce prodige : l'esprit devient tout *(fieri omnia)* et reste soi-même. Il réfléchit (fléchit à sa conception). Il vit « la vie des idées »; il participe à la conquête sur la matière. Et plus l'on manie d'idées, plus on en refond, plus on se libère du sensible. Plus on va au-devant du silence (le silence n'est pas un arrêt, mais un départ) qui, loin de tarir la pensée, l'active et la propage. Le verbiage est presque toujours un indice de débilité intellectuelle. Ceux qui pensent, se possèdent et se gouvernent choisissent leurs termes et sont volontiers silencieux. A celui qui veut posséder la vérité il faut dire : observe, médite, apprends, travaille et prie. Si tu fais cela, un jour s'ouvriront pour toi les portes d'un royaume qui demeure fermé à la plupart de tes frères. Mais sache aussi que le prix pour acquérir le savoir est élevé. Il n'est jamais au rabais. Il exige la solitude, l'effort et une attention de tous les instants. Les hommes soupçonnent mal la vraie nature de l'étude. Quels sont ceux qui en ressentent le pouvoir d'attrait ? On rencontre des érudits, des savants, des grands médecins. Il y a de moins en moins de Littrés, de Pasteurs, de Lavoisiers ou d'Ampères. Plus répandue de nos jours, on dirait que la science est aussi plus superficielle. N'empêche qu'il se trouve deux manières de trouver Dieu : dans la profondeur de la foi et dans celle de l'idée. C'est ici que le mot des *Proverbes* [14] se révèle lourd de sens : « La pensée dans le cœur de l'homme est une eau profonde. »

Toute étude est une étude de Dieu et une vocation quand elle ne nourrit pas un vain dilettantisme, mais qu'elle ouvre l'intelligence sur le créé pour qu'il soit aimé, étudié et connu dans une communion à la pensée divine. Toute vocation chrétiennement réalisée est difficile. Une vie studieuse véritable, pour être assise et protégée efficacement,

13 *L'Electromagnétisme.*
14 Prov. 20, 5.

doit revêtir une certaine forme d'ascétisme, mitigé si l'on veut, qui la ramène à un point central prenant Dieu pour objet. Toute autre manière d'envisager la fin de l'étude alimente l'orgueil de l'esprit. Or le bien de la science est peut-être d'humilier l'homme et de lui faire sentir son écrasante dépendance des forces de la nature. Saint Grégoire de Nazianze dit que la science produit l'enflure si elle donne une connaissance sans amour [15]. La « vocation de savant » demeure inefficiente avec une science affranchie de toute foi. Un tel savoir porte en lui le germe d'une tragédie, si déjà il n'en est une. Nous assistons assez de nos jours au drame de l'univers scientifique fermé à l'univers spirituel. Cependant, dans le monde des esprits, les extrêmes ne communiquent-ils pas entre eux ?

PERSPECTIVE ESTHÉTIQUE.

Le rêve se façonne aux images de notre âme. Aussi l'art (principalement la musique) apparaît-il toujours comme la résultante, exposée par son auteur, d'un ou plusieurs états de son esprit. L'œuvre d'art est *expressive*, non *descriptive* [16]; son imprécision, précieuse à l'esprit, se révèle par des traits innombrables et toujours nouveaux. Pour comprendre l'œuvre d'art, il est nécessaire de la considérer avec le regard intérieur de celui qui l'a faite et non exclusivement avec notre œil d'admirateur. Il faut tenter de saisir l'état d'âme de celui qui créa et essayer de capter toutes les résonances, les plus menues, les plus révélatrices, dont il nous émotionne et qui percutent à l'infini. Adam Smith exprimait cela quand il disait : « L'art par lui-même n'a aucun droit, l'homme seul a des droits. »

L'histoire de la vie de l'artiste, son *cas* précis, singulier, comme individu, est aussi inséparable de l'expression de son œuvre que de l'histoire du monde où il a vécu. La toile est inerte, mais elle parle. Plus l'œuvre est parfaitement créée, plus profondément doit se prolonger l'entrée dans cette perspective de vue. Considérez la majesté de Michel-Ange, l'infinie douceur de Raphaël, la lumière de Rubens, la gloire de Fra Angelico, la recherche de Vinci, l'angélisme de Murillo, la passion

15 *Discours moraux*, 35.

16 « L'expression dans l'art provient de l'œuvre même et des moyens employés, et non pas du sujet représenté » (Maurice Denis dans *Théories*).

du Tintoret, le mystère de Rembrandt, l'ardeur du Titien, la science de Giotto. Plus près de nous, comment ne pas se sentir emporté dans un enthousiasme de charité fraternelle si l'on jette les yeux sur le *Saint Vincent de Paul prenant les fers d'un galérien* de Bonnat, ou sur un *Saint François d'Assise soigne son frère le lépreux.* Comment se soustraire au charme attirant et à la paix profonde de la nature devant Millet ou Corot ?

L'art est une forme sublime de rêve; il est une façon de penser Dieu. L'art révèle l'homme parce qu'il traduit son rêve qui vient de lui et retourne à lui sans jamais s'évanouir. Le rêve, non la rêverie, est à l'origine de toute réalisation divine ou humaine. C'est pourquoi, malgré les siècles, les génies de l'art nous font rêver nous-mêmes devant leur œuvre. Jamais il n'en sera ainsi de l'art dit « abstrait » qui demeure stérile parce qu'affranchi des règles classiques [17].

La beauté ne réside pas autant dans l'art lui-même que dans notre âme. D'autre part, la beauté n'auréole pas toujours l'œuvre uniquement émotive. Qu'est-elle donc ? La beauté serait cette *valeur*, cette qualité foncière de l'œuvre impossible à loger dans une autre espèce. Et une valeur est-elle autre chose qu'une idée vraie parvenue à son ultime accomplissement ? Participative de l'essence immuable du beau dont les manifestations sont innombrables, une valeur est toujours belle, mais selon l'expression de son visage. Car aucune âme n'est à une autre identique.

L'art religieux n'est pas plus beau par son seul caractère religieux. Sa grandeur réside dans son symbolisme sublime qui fait découvrir à l'homme cette réalité absolue et éternelle pour laquelle il est fait : Dieu. Ne serait-ce que pour ce rappel, comment a-t-on pu dire que l'art était inutile ? Le moyen âge illustre, sur ce point, un exemple typique d'idéal collectif. Cette époque fut celle du rêve de Dieu, inspiré, sans doute, par la proximité, dans le temps, de la venue de Jésus-Christ sur terre et par la croyance à son retour prochain pour inaugurer son règne

[17] Un artiste québécois, Francesco Iacurto, portraitiste de réputation internationale, l'a bien vu quand il le stigmatisait en ces termes : « Le cubisme est un art propre au linoléum et n'aurait pas dû s'en éloigner. L'art abstrait et tous ses succédanés en *isme* tiennent de la déformation générale. Si les partisans de l'art d'abstraction disent avoir inventé de nouvelles formes, ce sont des menteurs. Seul Dieu peut inventer de nouvelles formes. Tous ceux qui tenteront de me prouver que le vert est rose sont des menteurs » (d'après *Le Devoir* du 2 avril 1956).

glorieux. Quoi qu'il en soit, l'art tenait lieu d'écriture sacrée, sous l'un ou l'autre mode de son exécution : lettres ou chiffres. Ne le voyait-on pas comme une sorte d'énoncé de la pensée divine ? Cette préoccupation est manifeste dans l'orientation donnée aux églises du temps, en laquelle était appliqué le symbolisme de la foi chrétienne, et celui-ci plus clairement exprimé, toute proportion gardée, que tout l'allégorisme scientifique inscrit dans les arcanes des pyramides égyptiennes. L'orientation cardinale donnée à la maison de prière moyenâgeuse est, en effet, fort significative. Le nord, hémisphère du froid, est réservé de préférence pour sculpter ou peindre des scènes de l'Ancien Testament, règne de la loi de crainte. Au Nouveau Testament, qui promulga la loi de l'amour, est consacré le point réchauffé par le soleil brûlant du midi et baigné de la lumière pleine du milieu du jour. Tout cela favorisait davantage la communion au sacré que les plâtres de mauvais goût, les banderolles d'étoffe ou de papier suspendues à la voûte des églises, avec des oriflammes aux arcades pour en rehausser, s'imagine-t-on, les cérémonies. Toutes choses qui illustrent la surface de nos dévotions et l'égoïsme de nos prières alourdies de perpétuels retours sur nous-mêmes [18].

ESQUISSE D'UN ART D'ÉCRIRE ET DE LIRE.

Le réel est individuel. Ce qui jaillit de soi est éminemment quelque chose de soi. On ne saurait avoir de style sans une certaine clarté intérieure. Cela devient très palpable en littérature où certains cherchent, dans la lecture des grands écrivains, des procédés ésotériques qu'ils parent du merveilleux effet de n'avoir qu'à les mettre en pratique pour eux-mêmes. Illusion vite détrompée ! Les bons auteurs gardent leurs secrets de mise en chantier. Cela importe peu du reste, puisqu'ils se révéleraient trop personnels pour être imités. Les bohèmes de l'effort facile oublient qu'il faut, pour écrire, cette innommable flamme venant des profondeurs et qui burine à l'image d'un être ce qu'il dévoile.

La phrase à construction simple est encore la meilleure. Dans la simplicité sont contenues toutes les qualités essentielles de l'art d'écrire :

[18] « Les niaises fadeurs du quartier Saint-Sulpice, le pieux « catinage » des fabricants avisés et sentimentaux de Munich, l'horrible camelote des usiniers israélites de New-York, recouvrent le monde catholique comme une lèpre qui ne peut point guérir. Où trouver le remède ? Le goût public est descendu trop bas » (Gérard Morisset, *Evolution d'une Pièce d'Argenterie*, Québec, 1943, p. 25).

clarté, pureté, naturel, bon goût. Puis, tenir un compte rigoureux de la syntaxe usuelle tout en n'ignorant pas complètement les règles sur lesquelles l'assentiment général n'est pas encore donné comme définitif. Ainsi en est-il de ces licences obligées, heureuses échappatoires aux fautes contre l'harmonie. Celle-ci, en effet, accorde un rare pardon aux offenses qu'on lui fait : elle sévit en supprimant à la phrase sa rectitude et sa clarté. Aristote [19] enseigne que ce qui n'apporte aucune différence par sa présence ou son absence ne fait pas partie essentielle du tout. Il préconise la concision dont la retenue empêche la prolixité de tout inonder dans le verbiage. Endiguer pour mieux irriguer [20]. Concision ne veut pas dire obscurité; mais la prolixité est toujours la faiblesse d'une pensée non parvenue à maturité. Sacrifier sans regret l'accessoire, même si l'on ne croit pas à l'existence des vrais synonymes. Ne pas s'engager non plus par des chemins impraticables avec l'espoir d'éviter *toutes* les fautes contre le style. Ce rêve est vain. Les plus grands esprits eux-mêmes eurent des imperfections à leur compte, et le contraire fût-il vrai que cela ne tiendrait pas à eux, mais au génie qui leur fut donné, non enseigné.

Il importe également de ne pas verser dans le purisme au détriment de la vigueur de la pensée. Montaigne disait déjà : « Ceux qui veulent combattre l'usage par la grammaire sont des moqueurs. » Anatole France pense de même :

> Ceux-là furent des cuistres qui prétendirent donner des règles pour écrire, comme s'il y avait d'autres règles pour cela que l'usage, le goût et les passions, nos vertus et nos vices, toutes nos faiblesses, toutes nos forces [21].

Sans aller aussi loin, il faut reconnaître que la grammaire n'est, somme toute, qu'une codification de l'usage. C'est donc lui qui fixe, pour une bonne part, la grammaire et non celle-ci l'usage.

Ce qui est secret est fécond; ce que l'on divulgue l'est moins. Aussi toute œuvre de valeur reste au-dessous de son auteur. L'âme demeure brisée devant la réalité intraduisible par des mots, insaisissable au travers de tout verbalisme, de tout dialogue, même sublime. Car au-delà du mot séjourne la pensée, l'indicible du sentiment, l'inexpri-

19 *Poétique.*

20 « Il faut apprendre à éviter non seulement tout mot sans pensée, mais toute pensée sans âme, tout état d'âme sans Dieu » (JOUBERT).

21 Dans *Pierre Nozière.*

mable de l'art, le rêve de la poésie. Inapte par nature à retenir en elle tout ce qui vient de l'esprit, la matière trahit la pensée conçue au sanctuaire de l'âme. Le peintre, il est vrai, possède sa toile pour exercer son effort de traduction et le sculpteur son marbre. Le penseur qu'a-t-il ? Il n'a que sa phrase. Tous cependant sont soumis à la douloureuse impossibilité physique du créé d'atteindre l'esprit dans son fond. On remarque le style imagé des mystiques : tout riche qu'il soit d'efforts pour utiliser le sensible, il infirme lui aussi l'ineffable. Ensuite, à mesure que la valeur d'une œuvre augmente, on voit la qualité primer la quantité. Il n'est pas nécessaire, en effet, qu'un peintre exécute dix tableaux durant sa vie. Il importe plutôt qu'il produise un chef-d'œuvre, un seul peut-être, dût-il y dépenser tout son génie [22]. Cependant, n'exagérons pas : la quantité non excessive est bonne et peut contribuer à l'accroissement de la qualité.

Peut-être vaudrait-il mieux renoncer à écrire pour s'anéantir tout entier dans la pensée pure ? Il y a ceci à la décharge : préférer outre mesure l'expression à l'idée, c'est restreindre la diffusion de la vérité. On peut en dire autant de la critique si elle vise à l'obscurcissement de l'auteur en soulevant la poussière autour de lui : le dérobant à l'impartialité, elle le méconnaît [23].

Mais qu'est-ce au juste que le livre et comment en lire un ?

Le livre est le meilleur des maîtres. Capable de nous accompagner partout, il s'adapte, mieux que la personne qui enseigne, plus spontanément aux résonances de l'âme et de l'esprit de chacun, témoignant ainsi de plus de pédagogie et de psychologie que l'homme qui parle sans nous bien connaître.

Le livre fait l'homme. Il est frère de la souffrance qui façonne son cœur. S'il en était autrement, Jésus-Christ n'aurait pas inspiré à des

22 Un vieux maître opinait devant nous qu'un homme, à l'intelligence même exceptionnelle, ne peut écrire plus de *cinq* livres durant sa vie. D'ouvrages de valeur, bien entendu, et qui ne se répètent pas. Compte tenu de la durée moyenne de la vie humaine (60-70 ans selon les individus et les contrées) et de toutes les obligations et les occupations qu'elle impose; des innombrables heures nécessaires pour penser et réaliser, cette opinion paraît conforme aux possibilités habituelles de l'existence.

23 Croire qu'un des vices naturels de la critique est de n'être jamais satisfaite est une fausseté. La mission de la critique vraie est de rechercher la valeur de la pensée, l'ampleur de l'esprit et l'aisance du style. Son rôle est d'aider à *parfaire*, non de décourager l'initiative.

humains de codifier ses enseignements pour qu'ils en vivent afin de devenir « parfaits comme le Père céleste est parfait[24] ».

Le livre, non pas bon, mais excellent, se reconnaît en ce qu'il est composé de sujets simples traités d'une façon unique. Vous pourrez l'ouvrir au hasard, vous y trouverez une vérité toujours actuelle. Comme il existe plus d'un rapport entre le signe et la chose, bien qu'aucune comparaison ne soit absolue, tout livre a son visage, sa tonalité vitale émanée de son auteur. Par malheur, la production littéraire capable de bien nourrir l'esprit et le cœur est abaissée par la vie moderne dont la trépidance et l'absence de rythme par le loisir (on se repose, on n'a plus de loisir) supprime le temps nécessaire pour s'arrêter, voir, penser et comprendre. L'angoisse et les périls des temps modernes s'opposent aux productions de l'esprit, qu'il s'agisse de littérature ou d'art. Les conditions matérielles ne le sont pas moins. Les pensions et gratifications royales de l'époque classique ont fait éclore beaucoup de chefs-d'œuvre dont on n'eut pas à se repentir, v.g. : Racine et Corneille.

Sans l'écriture et la lecture, les morts sembleraient doublement anéantis et les absents seraient comme des morts. Celui qui ne fait pas ou ne lit pas de livres demeure bien incapable de comprendre la vie et les autres. Car d'où vient la valeur inhérente à un livre sinon de la lumière qu'il projette sur ce que nous sommes ? La matière couverte de caractères écrits est une force d'une grande puissance. Par elle on peut lier connaissance et conversation avec les plus grands hommes du passé et du présent; partager leur science et poser ainsi un lien avec l'inconnu que nous ne savons pas et l'invisible que nous ne voyons pas, avec l'univers des corps et celui des esprits.

Le sens de la lecture ne réside pas dans le fait de feuilleter un livre ou parcourir son texte pour en arriver à la fin avec fierté. La lecture est un mets et un breuvage. Le lecteur est celui qui mange et qui boit : tout dépend de sa capacité assimilatrice. Aurait-on absorbé toute la littérature des plus vastes et plus riches bibliothèques, on pourrait fort bien, néanmoins, être demeuré un ignorant. On peut avoir beaucoup donné à son esprit et il a peu retenu. Pourquoi ? Parce que sa fonction a mal joué : 1° tare de jugement du sujet à l'objet (choix); 2° absence

[24] Matth. 5, 48.

de liens précis ou de rapports convenables entre le sujet et l'objet (comportement de l'intelligence et sa ligne directrice) ; 3° impréparation du sujet à s'assimiler la connaissance nouvelle (omission de lectures primitives, de fond, ou des sources).

PARMI LES CHRONIQUES DE LA SCIENCE.

Si toute science expérimentale repose sur les faits, elle présente aussi un corps de doctrines élaborées d'après ces mêmes faits et capable d'en intégrer d'autres prévus [25].

La chimie n'échappe pas à cette complémentarité, et quand on est jeune il faut faire de la chimie. C'est le chemin de l'intelligence pour comprendre le monde matériellement et en maîtriser les forces, les décupler, les harnacher pour le bien-être ou le malheur de l'homme. Les laboratoires fantasmagoriques de la science moderne le prouvent assez. L'énergie nucléaire ferait dire à Léonard de Vinci : « Une certaine force naît par contrainte et meurt par liberté. » Activité de salut ou de mort. Tout dépend de la volonté de l'homme. En scrutant l'histoire de la chimie, nous voyons cette science toute occupée à déchiffrer les mystères dont le monde est fait.

> Univers, sois attentif à ma prière.
> Terre, ouvre-toi, et que la masse des eaux s'ouvre à moi.
> Que les cieux s'ouvrent et que les vents se taisent.
> Que toutes les forces qui sont en moi célèbrent le Tout et l'Un [26].

Le mot lui-même possède une origine obscure. On croit généralement qu'il est une déformation de l'ancien nom de l'Égypte.

« C'est dans les ateliers du forgeron, du potier, du verrier et dans la boutique du parfumeur que la chimie a pris naissance », écrit J.-B. Dumas. C'est-à-dire qu'elle y élabora et développa ses recettes en expérimentant, bien lamentablement, ses formules. Car la première

[25] Un fait n'est rien par lui-même. Il vaut seulement par son rapport avec l'idée, par la preuve qu'il fournit à la connaissance spéculative. Le fait est nécessaire, inévitable, mais c'est son utilisation par le raisonnement de l'expérience, ou théorie, qui fonde la science. L'idée est donc le *primum movens* du raisonnement.

[26] Invocation d'Hermès Trismégiste dans le *Divin Poemander* (ou vulgairement : *Pimander*), d'après R. Marcard, *Petite Histoire de la chimie et de l'alchimie. Le Divin Poemander* (« Le Pasteur »), livre apocryphe où l'auteur, sous forme de dialogues, traite de la puissance et de la sagesse divines, de la nature des choses et de la création du monde. La première traduction, rédigée en grec, fut apportée de Macédoine à Florence par Léonard de Pistoie et, en 1491, Côme de Médicis en fit faire une traduction latine par Marcile Ficin. La dernière traduction française est de 1866, à Paris, par Ménard.

découverte chimique de l'homme, la première « réaction », se fit avec le feu, au tout début de la préhistoire.

Il se peut fort bien que le feu ait été donné à l'homme primitif par la foudre frappant le sol durant les fréquents et terribles orages de ces temps-là, alors que les divers climats des terres émergées cherchaient encore à se stabiliser. Le feu est d'ailleurs l'élément qui capta le premier l'attention des atomistes de l'antiquité.

> Il nous est très facile d'expliquer par le raisonnement de l'esprit pourquoi le feu de la foudre est bien plus pénétrant que la flamme issue de nos torches terrestres; il suffit de dire que, venant du ciel, le feu de la foudre est plus subtil en raison de la petitesse de ses éléments, et qu'il peut ainsi traverser des pores par où ne saurait passer notre feu né du bois et produit par la torche [27].

La chimie primitive n'exerce plus, cela va sans dire, qu'un attrait purement historique et souvent humoristique. Elle ne pouvait s'ériger en science véritable à cause de l'importance exagérée qu'elle octroyait aux sensations (données organoleptiques), abusant de la sorte des concepts généraux et se passant tout à fait du sens critique.

Mais l'alchimie avait précédé la naissance de la chimie ou, du moins, c'était celle-ci sous sa forme larvée, mystique, philosophique et naïve. Les plus anciens documents d'alchimie connus sont des papyrus découverts à Thèbes, dans le tombeau d'un magicien. Ils ne remontent pas à plus de deux siècles après J.-C. Le père des plus anciens alchimistes authentiques est Zosime le Panopolitain. D'après Berthelot, le mot « alchimie » apparaît pour la première fois dans le *Traité astrologique* de J. Firmicus, au IVe siècle de notre ère. La syllabe « al » dénoterait une forte influence arabe.

La profession d'alchimiste n'en était pas une de tout repos. Il fallait lutter, parfois au mépris de sa vie, pour soutenir ses idées et sans presque jamais les voir triompher. De plus, l'alchimie se pratiquait secrètement. Albert le Grand [28] conseille aux travailleurs du « Grand Œuvre [29] » :

[27] Lucrèce, *De natura rerum.*

[28] Albert de Bollstadt dit le Grand, philosophe et théologien d'une rare clarté pour son époque (1193-1260). Son enseignement à Paris était si suivi qu'on ne pouvait jamais trouver une salle assez vaste pour contenir ses auditeurs. Aussi enseignait-il fréquemment en plein air. Mais il n'est nullement l'auteur du recueil notoire de magie, sorcellerie et signification des songes : *Les Secrets du Grand Albert.*

[29] Le « Grand Œuvre » consistait à fabriquer l'or avec les métaux communs au moyen de la pierre philosophale. Le plus ancien traité d'alchimie publié en France a pour auteur Arnauld de Villeneuve (1245-1314). Médecin, magicien et alchimiste, il

> L'alchimiste doit être silencieux et discret; il s'abstiendra de révéler à quiconque le résultat de ses essais. Il habitera un lieu reculé, loin des hommes, et, dans sa maison, il réservera trois pièces exclusivement pour les opérations de l'œuvre.

Cependant, le grand savant ne se fait pas faute d'avouer dans son *Composé des Composés* :

> Je ne cacherai pas une science qui m'a été révélée par la grâce de Dieu, je ne la garderai pas jalousement pour moi seul, de peur d'attirer sa malédiction. Une science tenue secrète, un trésor caché, quelle est leur utilité ? La science que j'ai apprise sans fictions, je vous la transmets sans regrets. L'envie ébranle tout, un homme envieux ne peut être juste devant Dieu.

Le plus simple pour ne rien révéler des recettes, formules, trucs et pratiques était non seulement de n'en rien dire, mais de n'en rien écrire non plus, sauf par cryptogrammes ou allégories. Il existe même un ouvrage, le *Liber Mutus* (le *Livre muet*) qui n'est composé d'aucun texte, mais seulement de signes symboliques pour réaliser le « Grand Œuvre ». Néanmoins, certains alchimistes prenaient plaisir à feindre la divulgation de leur secret :

> Pour fabriquer la pierre philosophale, prends du mercure et solidifie-le avec de la magnésie, ou avec du soufre, ou avec de l'écume d'argent, ou avec de la chaux, ou avec de l'alun, ou avec ce que tu voudras.

Voilà la recette communiquée par Artéphius qui se moque ensuite du lecteur qui se prend à le croire :

> Triste sot, serais-tu assez naïf pour croire que nous t'enseignerons clairement le plus magnifique des secrets et pour prendre nos paroles à la lettre ?

Valentin Andræ, dans ses *Noces chymiques,* va jusqu'au mépris du profane :

> Un secret divulgué perd toute sa valeur. Ne jette pas tes perles aux pourceaux. La grâce est détruite par la profanation. Ne fais pas un lit de roses à un âne [30].

L'alchimie devait contribuer à garnir non seulement les goussets, mais aussi, et surtout peut-être, à béatifier l'âme en la faisant participer

propose, dans *Le Chemin du Chemin,* une recette de préparation de la pierre philosophale. Il y parle de la Sainte Trinité, de la chute d'Adam et d'Eve, du crucifiement, du Soleil et des tremblements de terre. Allégories toujours obscures et invraisemblables. Mais il faut attendre longtemps encore pour rencontrer Athanase Kiercher (1602-1680), adversaire déclaré des alchimistes de tout acabit. Ce célèbre jésuite allemand, orientaliste, philologue, physicien et mathématicien, se montra irréductible sur ce point, surtout dans deux de ses ouvrages : *Mundus subterraneus* et *Arithmetologia sive de abditis numerorum mysteriis* (1665).

[30] Cité par R. Marcard, *op. cit.*

à la connaissance des secrets par lesquels Dieu avait créé et conservait le monde. « Pour aborder l'étude de la chimie avec succès, il faut être avant tout sain d'esprit et de corps », exige Geber, alchimiste arabe du VIIIe siècle [31].

La magie ne devait pas tarder à exploiter une source aussi abondante en naïveté et en ignorance. Dans tout ouvrage ancien de magie ou de sorcellerie, on peut être assuré de trouver large la part faite aux pratiques alchimiques.

D'alchimie en magie, on passa sans coup férir de magie en astrologie. La *Scala Philosophorum* nous avertit charitablement que la recherche de la pierre philosophale ne peut s'entreprendre avec succès que lorsque le Soleil se trouve dans le signe du Bélier et la Lune dans celui du Taureau.

L'imagination populaire revêtait la pierre philosophale de vertus magiques.

> La pierre philosophale purifie et illumine tellement le corps et l'âme que celui qui la possède voit comme en un miroir tous les mouvements célestes des constellations et les influences des astres, même sans regarder le firmament, les fenêtres fermées, dans sa chambre,

prétend sans rougir Sperber, alchimiste de profession.

> La production artificielle de l'or était pour la science du Moyen Âge un simple problème de technique, comme celle du diamant l'est aujourd'hui pour nous [32].

C'était un problème de fabrication, certes, compliqué néanmoins d'un aspect philosophique et mystique. Malgré cela, la transmutation d'un vil métal en or demeura toujours un échec. Les esprits réfléchis ne se laissèrent pas gagner par les apparences. Albert le Grand remarque :

> Il ne suffit pas que le plomb prenne l'aspect, la couleur, le poids de l'or; il faut encore prouver qu'il en prend la substance, ce qu'on n'a pas fait.

Saint Thomas d'Aquin lui-même s'est fait alchimiste à ses heures. Il tenait le mercure liquide pour la partie essentielle des métaux. Dans ses opuscules *De operationibus occultis naturæ* et *De mixtione*

[31] Abou Moussah Diafar al Sofi Geber, le « Maître des maîtres » selon Bacon. On lui doit la *Summa Perfectionis*, le plus ancien traité de chimie connu. Il ne faut pas le confondre avec Gerbert (vers l'an 1000), lui aussi alchimiste, mathématicien adonné aux sciences et précepteur de Hugues Capet. Il devint pape sous le nom de Sylvestre II.

[32] Ostwald, *L'Evolution d'une Science, la Chimie*, traduction M. Dufour, Paris, Flammarion, 1909.

elementorum, il étudie l'essence des minéraux, la fabrication artificielle des pierres précieuses et les couleurs pour vitraux.

> Il y a des pierres qui, bien qu'obtenues artificiellement, ressemblent entièrement aux pierres précieuses naturelles. On imite parfaitement l'hyacinthe et le saphir; l'émeraude se fait avec de la poudre verte d'airain [33], la couleur du rubis s'obtient avec le safran de fer. Les vitraux sont coloriés avec des substances métalliques fondues dans la substance du verre.

Et de la pierre philosophale, que pensait saint Thomas ? Il va nous le dire en ces termes :

> Quant à savoir si l'on peut faire artificiellement de l'or avec les autres métaux en détruisant les formes de leur substance, [...] nous l'admettons comme vérité démontrée.

De tournure d'esprit opposée à Albert le Grand et à saint Thomas d'Aquin, tant en théologie qu'en science, Roger Bacon n'en était pas moins remarquable par son intelligence et par son savoir en astronomie, en physique, en médecine et en humanités grecques, arabes et hébraïques. Esprit fougueux, orgueilleux et querelleur, il exprimait abruptement ses opinions. Ainsi, il ne se gênait pas pour déclarer :

> Au lieu d'étudier la nature, on perd vingt ans à lire les raisonnements d'un ancien. Pour moi, s'il m'était donné de disposer des livres d'Aristote, je les ferais tous brûler; car cette étude ne peut que faire perdre le temps, engendrer l'erreur et propager l'ignorance au-delà de tout ce qu'on peut imaginer.

Pour sa part, il définit ainsi l'alchimie :

> L'alchimie est la science immuable qui travaille sur les corps à l'aide de la théorie et de l'expérience, et qui, par une conjonction naturelle, les transforme en une espèce supérieure [34].

Bacon promet beaucoup au lecteur de son livre :

> Tu y trouveras des inventions si subtiles que ton âme en sera remplie de joie.

Raymond Lulle, qui proposa au pape d'organiser une croisade pour convertir les Arabes, s'essaya lui aussi, dans la prison de la Tour de Londres, à réaliser le « Grand Œuvre ». Il en vint à la conclusion que les opérations exigées pour la pierre philosophale doivent s'étendre sur un laps de temps de quinze mois, pas un en plus ou en moins. Son ouvrage majeur est un traité : *La Clef universelle* [35], où l'auteur

33 C'est-à-dire du vert-de-gris.
34 *Le Miroir d'Alchimie.*
35 Appelée aussi *La Clavicule.* L'auteur en fournit lui-même l'explication : « Nous avons appelé cet ouvrage *Clavicule* parce que, sans lui, il est impossible de comprendre nos autres livres, dont l'ensemble embrasse l'Art tout entier, car nos paroles sont obscures pour les ignorants. »

condescend enfin à bien vouloir s'expliquer devant le commun des mortels.

> J'ai fait beaucoup de traités [écrit-il], très étendus, mais divisés et obscurs, comme on peut le voir par le « Testament », où je parle des principes de la nature et de tout ce qui a trait à l'Art, mais le texte a été soumis au marteau de la Philosophie. Dans mes autres ouvrages [...] j'ai toujours caché le secret principal. Or, sans ce secret nul ne peut entrer dans les mines de la philosophie et faire quelque chose d'utile, c'est pourquoi avec l'aide et la permission du Très-Haut auquel il a plu de me révéler le Grand-Œuvre, je traiterai ici de l'Art sans aucune fiction. Mais gardez-vous de révéler ce secret aux méchants, [...] parce que c'est un don de Dieu qui en fait présent à qui lui semble bon. Celui qui le possédera aura un trésor éternel.
>
> Apprenez donc à purifier l'imparfait par le parfait. Le Soleil est le père de tous les métaux et la Lune est leur mère[36]. De ces deux planètes [!] dépend le magistère tout entier. C'est pourquoi, ô mes fils, je vous conjure de marcher vers la lumière, les yeux ouverts, et de ne pas tomber en aveugle dans le gouffre de perdition.

Lulle, on le voit, mêlait, en un tout impressionnant pour le profane, astronomie, chimie, mystique, philosophie et théologie, une science déformant l'autre en empiétant sur elle par confusion ou fausse manœuvre d'assimilation. J.-B. Dumas lui reconnaît malgré tout quelque mérite :

> Parmi les alchimistes, R. Lulle a fait école, et l'on peut dire qu'il a donné une direction utile. En effet, c'est lui qui, cherchant la pierre philosophale par la voie humide, et qui, employant la distillation comme moyen, a fixé l'attention sur les produits volatils de la décomposition des corps.

Paracelse[37], le créateur de l'*homunculus*, mérite lui aussi une mention spéciale. Il versa non seulement dans la médecine et la magie, mais, comme il se devait, également dans l'alchimie. Esprit très orgueilleux, il fonda toute une école de disciples médecins chimistes. Les Paracelsistes, comme on les désignait, raisonnaient leur science par analogie seulement. Ils la répandaient avec vigueur et enthousiasme; mais elle n'en demeurait pas moins entachée de nombreuses contradictions internes qui ne pouvaient résister à l'expérience. Paracelse fut titulaire de la première chaire de chimie fondée dans le monde, à Bâle, en 1527.

36 Bacon n'avait-il pas écrit dans *Le Miroir d'Alchimie* : « Cache bien ce secret : l'Or est un corps parfait et mâle » ?

37 Philippe-Auréole Paracelse, de son vrai nom Théophraste Bombast de Hohenheim (1493-1541).

« Les boucles de mes souliers en savent plus que Galien et Avicenne. » Telle s'exprimait la très haute opinion que Paracelse professait de sa science. Cependant, celle-ci se montrait loin de posséder les germes de vie nécessaires pour traverser les siècles, contrairement à bien des principes de ses deux rivaux. Adversaire furieux, il décochait des traits dans ce genre :

> Parlez-moi des médecins chimistes. Ceux-là, du moins, ne sont pas paresseux comme les autres.

Son œuvre maîtresse est le *Trésor des Trésors des Alchimistes* où il fait table rase de ses prédécesseurs :

> Pour tout ce qui est science et expérience, les Philosophes qui m'ont précédé ont pris pour cible le Rocher de la vérité, mais aucun de leurs traits n'a rencontré le but.

Relisons maintenant la curieuse lettre, rarement citée, que saint Vincent de Paul adressait, en 1607, à M. de Comet pour relater ses aventures chez un alchimiste de l'époque.

> Je fus vendu à un pêcheur qui fut contraint de se défaire bientôt de moi, pour n'avoir rien de si contraire que la mer, et depuis, par le pêcheur à un vieillard, médecin spagirique[38], souverain tireur de quintessence, homme fort humain et traitable, lequel, à ce qu'il me disait, avait travaillé cinquante ans à la recherche de la pierre philosophale, et en vain quant à la pierre, mais fort heureusement à autre sorte de transmutation des métaux. En foi de quoi, je lui ai vu souvent fondre autant d'or que d'argent ensemble, le mettre en petites lamines et puis mettre un lit de quelques poudres, puis un autre de lamines et puis un autre des poudres, dans un creuset ou vase à fondre des orfèvres, le tenir au feu vingt-quatre heures, puis l'ouvrir et trouver l'argent être devenu or; et plus souvent encore congeler ou fixer de l'argent vif en fin argent, qu'il vendait pour donner aux pauvres. Mon occupation était à tenir le feu à dix ou douze fourneaux; en quoi, Dieu merci, je n'avais plus de peine que de plaisir. Il m'aimait fort et se plaisait fort de me discourir de l'alchimie et plus de sa loi, à laquelle il faisait tous ses efforts de m'attirer, me promettant forces richesses et tout son savoir.

Avant d'abandonner à la mémoire des siècles les chimistes de ces temps anciens, simples mais naïfs amants du savoir, il faut mentionner un nom cher à tout esprit droit. C'est celui de Bernard Palissy qui brûla ses meubles pour chauffer ses fours à porcelaine. Beau témoignage de volonté pour arriver à conquérir la vérité et la montrer, toute brillante, aux yeux des autres, même des envieux et des rustres.

38 Qualificatif pour alchimiste.

Palissy était, dit-on, si amaigri par les privations que ses bas ne pouvaient tenir en place sur ses jambes. En butte aux persécutions de jaloux à la Faculté, il indisposa les autorités en place et finit ses jours à la Bastille où Montaigne alla lui rendre visite. Palissy dédaignait la science officielle souvent ignorante, du reste, autant que tapageuse. Sans titre officiel non plus, il fut professeur, le premier en France, pendant dix ans, aux Tuileries, enseignant les principes et l'expérimentation chimiques. Peu crédule aux faux systèmes de philosophie, il avoue :

> Je n'ai point eu d'autre livre que le ciel et la terre, lequel est connu de tous; il est donné à tous de connaître et lire ce beau livre.

PROBLÈMES DE SCIENCE ET DE FOI.

Le travailleur scientifique doit épurer, par principe méthodologique, ses théories des concepts qui ne se prêtent pas à une élaboration *physique* rigoureuse. Les progrès sans cesse élargis des sciences démontrent, d'un côté, toute la fécondité de la recherche empirique dont la rigueur peut apporter, à l'esprit probe et au jugement droit, une certaine part d'absolu dans l'atteinte de la vérité; de l'autre, le risque croissant de confusion possible des réalités matérielles et spirituelles. Car celles-ci, pour invisibles qu'elles demeurent, sont les plus réelles des réalités, les plus stables. Les plus obscures aussi; celles qui excitent notre sens du mystère et l'apaisent. Mais, si science et foi peuvent se compléter harmonieusement, leurs domaines propres s'excluent par leur champ d'investigation.

Existe-t-il donc un lien possible à rétablir, capable d'unir, dans la distinction des significations scientifique et religieuse, ces deux autonomies de pensée ? Parvenu à un certain sommet de la connaissance, et pour intégrer dans un équilibre intérieur les changements de plan apportés par les divers ordres du savoir, tout esprit, dans un approfondissement de la pensée, aspire à une synthèse métaphysique remédiant à la faiblesse de la raison humaine.

Le contexte indispensable de l'histoire de la pensée exige la vue parallèle de tous les secteurs d'un même domaine d'idées. S'agit-il des sciences physiques ? La montée des progrès du siècle nous oblige à explorer l'astronomie, la chimie, la thermodynamique, la balistique, la

biologie, la physiologie, le calcul infinitésimal, etc. Faut-il retracer l'effort théologique ? Nous devons tenir compte de la philosophie, de l'exégèse, et encore de la physique en cosmologie. Scrutez-vous l'histoire ? Vous vous heurtez à l'archéologie, à la paléographie, à la numismatique, à la sygillographie, à l'archivistique, à la sociologie.

L'engouement du scientisme [39] débuta avec Auguste Comte (1798-1857), se poursuivit avec Stuart Mill (1806-1873), Spencer (1820-1903) et le matérialisme lourd d'un Haeckel (1834-1919). La philosophie et la théologie des XVIIIe et XIXe siècles se montrèrent désarmées devant une attitude simpliste de pensée qui eut beau jeu pour triompher facilement à cause de certaines de ses vues profondes sur l'empirisme et le progrès. Renan, avec son *Avenir de la Science* [40], influença fortement le XIXe siècle finissant. Le mérite exagéré qui retentit autour de l'ouvrage vint de ce qu'il ne se trouva pas alors quelques maîtres de la pensée chrétienne assez savants pour pouvoir repérer l'erreur et lui opposer la vérité, guidant ainsi la puissante révolution suscitée par la science, autour de 1850, dans les esprits et les cadres sociaux.

Le rigide auteur du *Cours de Philosophie positive* compta deux maîtres et disciples : Taine et Littré. En dehors de la France, le positivisme s'étendit peu [41]. Taine pérore dans le ton suivant :

> Sans doute Comte n'est point un esprit délicat et élevé à la façon des grands philosophes, tels qu'Aristote et Hegel, mais il a trouvé une conception digne de l'attention universelle. [...] La naissance et le développement des sciences positives est depuis trois siècles l'événement capital de l'histoire. [...] Ni l'État, ni la religion, ni la littérature ne peuvent se considérer comme inébranlables. Au contraire, l'accroissement des sciences est infini. On peut prévoir qu'il arrivera un temps où elles règneront en souveraines sur toute la pensée comme sur toute l'action de l'homme [42].

[39] Comme études modernes sur le sujet, citons : *Savant et Croyant*, dans *La Pensée catholique*, Bruxelles, 1955, et le cahier n° 4 (mai 1953) de *Recherches et Débats : Pensée scientifique et foi chrétienne* dont nous résumons la substance à certains endroits des lignes qui suivent.

[40] Publié en 1890, cet essai avait été rédigé durant la jeunesse de l'auteur, en 1848. Néanmoins, après quarante ans, Renan en rétracte peu de choses : « J'ai peu varié depuis que je commençai de penser librement. Ma religion, c'est toujours le progrès de la raison, c'est-à-dire de la science. L'erreur dont ces vieilles pages sont imprégnées, c'est un optimisme exagéré qui ne sait pas voir que le mal vit encore. » Renan se montrait de mauvaise foi en même temps que superficiel dans ses conclusions. Car le rationalisme scientifique était faux à sa base : lui qui rejetait les dogmes religieux, il en proclamait un naïvement mythique : celui du progrès idéal d'un monde définitif.

[41] Hermann GRUBER, s.j., *Le Positivisme, des origines à notre temps*, trad. française de 1893. Ouvrage de fond sur la question. Légèrement partial.

[42] Cité par Victor GIRAUD, *Essai sur Taine*, Paris, Hachette, 1901.

Littré lui aussi est solidement empoigné par l'idéal positiviste :

> L'état positif est celui où l'esprit conçoit que les phénomènes soient régis par des lois immanentes auxquelles il n'y a rien à demander par la prière ou par l'adoration, mais auxquelles il y a à demander par l'intelligence et par les sciences [43].

Ce fut Brunetière qui sonna la décrue du scientisme.

> Les sciences physiques ou naturelles [observe-t-il] nous avaient promis de supprimer le mystère. Or non seulement elles ne l'ont pas supprimé, mais nous voyons clairement aujourd'hui qu'elles ne l'éclairciront jamais [44].

En réalité, la lutte au scientisme, et qui inaugura son déclin, avait commencé vingt ans avant l'article de Brunetière par l'ouvrage d'Émile Boutroux dans lequel il dénonçait la confiance aveugle en la science [45]. Les analyses que l'œuvre contient sont sommaires, mais la philosophie qui s'en dégage est juste. C'est par ce côté salutaire que le livre exerça une heureuse influence complétée par *Les Fondements de l'Induction* (1871) de Lachelier, puis par l'*Essai sur les Données immédiates de la Conscience* (1889) de Bergson, et enfin, par *L'Action* de Blondel (1893).

Pierre Termier a pu ensuite écrire :

> Il est clair que la science strictement entendue n'a rien à nous apprendre sur les questions de causes et d'origines. Borné à l'exploration du domaine des phénomènes naturels, l'esprit scientifique n'a rien à voir avec le sentiment religieux; il ne lui est pas opposé, il l'ignore.

On est loin du cri de victoire prématurée de Berthelot, aux premières lignes des *Origines de l'Alchimie* : « Le monde est aujourd'hui sans mystères. » Il est vrai que ce puissant chimiste avait eu la témérité de ne pas croire à l'atome !

Les progrès de la science projettent bien une clarté grandissante sur les phénomènes de la nature en nous en fournissant une *explication* [46]; mais presque toujours en nous laissant un résidu de difficulté qui, de ce fait, se trouve simplement reculé ou déplacé [47]. Choisissons

[43] *De la Philosophie positive*, Paris, 1845, p. 57. A rapprocher, pour comparaison, d'un mot jeté par Einstein, non chrétien, mais cerveau incomparablement plus puissant que celui d'Auguste Comte : « L'expérience religieuse cosmique est la raison des plus fortes et des plus nobles recherches scientifiques. » Et bien avant lui, Platon refusait par avance le positivisme, pour qui la science rapporte seulement et relie les résultats de l'expérience, quand il s'écriait : « Notre prison est le monde de notre vision. »

[44] *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1895.

[45] *La Contingence des Lois de la Nature*, 1874.

[46] Compte tenu de la signification de ce terme, puisée dans son milieu propre (« signification philosophique »), qui nous a valu les profondes analyses de Meyerson à ce sujet.

[47] « Les savants sont faits pour écarter les mystères qu'ils finissent toujours, bien entendu, par retrouver un peu plus loin » (Henri Poincaré, *Le Matérialisme actuel*, [en collaboration], Flammarion, 1913, p. 52).

un exemple. Les profanes voient toujours un mystère dans le courant électrique. Or nous savons maintenant qu'il n'est qu'un simple déplacement d'électrons. Fort bien ! direz-vous; mais quelle est la nature de l'électron ? L'on peut encore répondre : l'électron emprunte deux catégories : négatif et positif. Celui-ci, récemment découvert, pose l'énigme de la dissymétrie profonde entre les deux électricités. De plus, la double nature de l'électron, ondulatoire et corpusculaire, amène d'autres problèmes, théoriques et expérimentaux. Enfin, l'émission « bêta » (flux d'électrons en mouvement rapide) s'avère bien plus complexe qu'on ne l'imaginait. Par contre, des questions qui paraissent insolubles lorsqu'elles surgissent se résolvent par la suite. Rœntgen, en 1895, considérait si mystérieux les rayons qu'il découvrit qu'il les baptisa « rayons X ». Aujourd'hui, la physique de ces rayons constitue un domaine parfaitement exploré.

L'origine de l'énergie stellaire, spécialement solaire, se classait au nombre des énigmes traditionnelles en astronomie. Elles sont maintenant résolues. Le cycle de Bethe-Weiszäcker nous a révélé la réaction nucléaire de *fusion* libérant l'énergie atomique des étoiles par la désintégration de l'hydrogène en hélium avec le carbone pour catalyseur.

Ces exemples s'imposaient pour indiquer les nuances des problèmes que la science soulève et qu'elle résout, le plus souvent, par son avancement.

De fait, la connaissance scientifique avance par des progrès de plus en plus provisoires, et stagner dans l'acquis contrarie la raison d'être de la recherche. Taine et Renan, pour ne citer que ceux-là, furent, dans leur orgueil, bien naïfs d'avoir cru le contraire. La science expérimentale ne peut se lier à une vérité définitive, d'abord parce que la découverte lui montre sans cesse des aspects nouveaux de l'être, ensuite parce que l'empirisme n'est pas l'unique et infaillible dieu de la connaissance. L'expérience ne donne pas d'idées neuves à qui n'en a pas : elle fait seulement développer des idées antérieures. Aucune méthode intellectuelle ne se montre capable d'approvisionner le cerveau incapable de penser par lui-même. Il n'existe aucune recette magique pour fabriquer des idées. La logique favorise la droiture de jugement, mais elle ne le crée pas.

Le provisoire ne peut être accepté qu'en vue du définitif. Avouer une vérité approximative, c'est rendre témoignage à la vérité attendue et stable. C'est aussi affirmer, par le fait même, qu'il existe une connaissance définitive et absolue vers laquelle on avance et de laquelle toute connaissance participe et tire sa valeur [48].

> En matière de vérité, l'intransigeance est de règle. On ne concevrait pas un mathématicien qui transigerait sur cette vérité que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits [49].

Le fait est qu'il se trouve précisément des mathématiciens pour ne plus souscrire à ce théorème et, par ailleurs, ils ont émis en physique des opinions fort heureuses. Qu'est-ce à dire ? Que les réalités ne sont telles que dans un cadre conceptuel donné. Il est banal d'affirmer que les phénomènes de la nature obéissent à des lois. Or ce terme évoque également la conception juridique qui fixe des règles pour assurer la régularité des cadres sociaux. Le mot traduit donc :

> 1° une obligation des individus à se plier à des observances indépendantes d'eux-mêmes ;
>
> 2° une régularité des corps matériels astreints à des applications surajoutées à leur nature.

Par conséquent, une loi peut s'appliquer, soit à un cas juridique, soit à un phénomène physique. Cette synonymie est néanmoins contraire à l'esprit de la physique moderne qui considère la matière formée, en ses éléments ultimes, de *corpuscules* agissant les uns sur les autres au moyen de *champs*. Cette conception permet d'écrire ceci : les lois macroscopiques résultent de la présence des mouvements et des champs de corpuscules submicroscopiques définis, de nos jours, comme des êtres mathématiques, et la définition des corpuscules est formulée par leurs lois d'interaction.

Ainsi il n'y a pas de réel problème de l'obéissance de la nature à des lois et une tentative philosophique ne peut plus s'engager à partir de cette pensée. Le mystère a changé de visage, lequel a pris nom : intelligibilité de l'univers, ou possibilité de l'expliquer par concepts mathématiques, les propriétés et les lois des êtres mathématiques étant virtuellement ou explicitement contenues dans leur définition. D'un autre côté, pour autant que les propositions des mathématiques sont

[48] Le père Charles Fleury, *Etudes*, 1939.
[49] G. Brunhes, *La Foi et sa Justification rationnelle*, Bloud et Gay, p. 26.

certaines, pensait Einstein [50], elles ne se rapportent pas à la réalité. Ce décalage entre les formules d'abstraction et la réalité concrète, nous le retrouvons en physique et en chimie où des facteurs nous empêchent de croire en une science du général en tant que tel. Dans les manifestations macroscopiques joue un coefficient de probabilité et elles ne se réfèrent qu'à des lois de statistique. Dans les phénomènes atomiques se déroulent les processus quantiques qui bannissent le déterminisme et nous imposent une nouvelle conception de la loi de causalité appuyée sur l'immanence.

L'esprit de l'homme est en perpétuel effort pour conquérir la vérité. Il tire de là sa noblesse.

> Il y a beaucoup plus de mystère qu'on ne le croit souvent dans le simple fait qu'un peu de science est possible [51].

Le même auteur répète ailleurs :

> On ne s'étonne pas assez de ce fait que quelque science soit possible [52].

Ou encore c'est Einstein qui ajoute :

> Pour moi, c'est assez que de contempler le mystère de la vie consciente se perpétuant à travers toute l'éternité, de méditer sur la merveilleuse structure de l'univers que nous entrevoyons obscurément et d'essayer d'humblement comprendre ne serait-ce qu'une infime partie de l'intelligence qui se manifeste dans la nature [53].

L'intellectuel chrétien doit vivre et nourrir en profondeur la connaissance de sa foi et celle de sa science en ne craignant pas de les purifier par la recherche constante, l'étude assidue et la prière humble. « Peu de science éloigne de Dieu, beaucoup y ramène », avait dit Bacon pour faire comprendre que le demi-savoir prépare le lit à l'incrédulité.

Une trop sommaire distinction entre le domaine de la science et celui de la foi peut trahir une pauvreté philosophique et théologique [54].

[50] Il est juste de rappeler que le point de départ à l'essor théorique de la relativité fut posé par Michelson, en 1881, lorsque cet expérimentateur incomparable entreprenait ses longues expériences sur « le mouvement de la Terre par rapport à l'éther ».

[51] Louis DE BROGLIE, *Continu et Discontinu en Physique moderne*, p. 98.

[52] *Physique et Microphysique*, p. 230.

[53] Cité par MILLIKAN, célèbre physicien américain, à la fin de son *Autobiography*. Sur les mystères de la génétique et de l'hérédité, on peut lire avec grand intérêt : *What is Life* de l'illustre physicien SCHRÖDINGER, Cambridge University Press, 1944. La réflexion majeure suscitée par cet excellent petit ouvrage paraît la suivante : comment se fait-il que la vie, venue, par le gène, d'une agglomération d'atomes, demeure, à travers le temps, immuable en son principe ?

[54] Les progrès scientifiques inquiétèrent toujours les esprits primaires. Qu'on se rappelle le scandale provoqué à la Sorbonne, en 1749, par Buffon publiant sa *Théorie de la Terre* par laquelle il suggérait timidement que la vie avait dû apparaître selon une durée beaucoup plus étendue que celle indiquée par la chronologie biblique entendue littéralement.

Elle élude le problème sans le régler et peut nous porter à réduire la croyance religieuse à une disposition affective.

Il faut changer de dictionnaire lorsqu'on passe d'une discipline du savoir à une autre. Et c'est toujours exigeant pour le respect de la précision des termes.

On ne soupçonne peut-être pas assez le déplacement, nécessaire et total, de perspective auquel est soumis celui qui passe du travail de l'esprit à la prière du cœur. Cet homme éprouvera toujours beaucoup de peine à s'acclimater à certains aspects d'un tel changement de plan. Il rencontrera maintes difficultés pour équilibrer sa vie spirituelle, surtout s'il est un laïc, avec une activité intellectuelle authentique. L'Évangile ne fait, pour personne, de la science une règle de salut. Si beaucoup de savoir aide à se rapprocher de Dieu, l'action de l'Esprit n'a pas besoin de ce moyen pour se faire sentir à l'âme et la sanctifier.

> Le monde de la science se constitue nécessairement hors du champ où quelque chose, où quelqu'un peut être perdu ou sauvé. Le comportement mental, — la « conduite », — du savant *en tant que savant* ne rencontre pas la question de la perdition et du salut. [...] Parce que l'attitude scientifique procède d'une certaine « réduction » de notre rapport total au monde total; un seul aspect du monde est retenu : son aspect quantitatif et mesurable [55].

Il n'y aura donc jamais lieu de dire que la science trace le chemin de la vertu ou que la pratique d'une discipline scientifique confère une

[55] Paul Ricœur, dans *Le Semeur*, nov. 1952 (revue de dénomination protestante). Il y a lieu, ici, d'écouter la voix du pape proclamer l'indépendance de la foi vis-à-vis de la culture : « L'Eglise catholique ne s'identifie à aucune culture. Quelle est la raison profonde de cette attitude ? Elle résulte en principe de l'indépendance radicale de la religion vis-à-vis de la culture. Celle-ci ne permet pas de juger des valeurs religieuses. Ainsi, l'âge d'or de la culture grecque, qui dura deux siècles à peine, tient une place unique dans l'histoire universelle, et le peuple d'Israël en Palestine n'a pas produit de valeurs culturelles comparables. On ne peut cependant rien en conclure quant à la pureté et à l'élévation des conceptions religieuses de ces deux peuples. [...] Il ne faut jamais juger une religion d'après le développement culturel de ses adhérents. [...] [Pourtant] le christianisme ne recherche pas un spiritualisme pur qui serait inhumain. Le parfait chrétien est aussi un homme parfait, car personne ne fut plus pleinement homme que l'Homme-Dieu, Jésus-Christ lui-même. Le don total à Dieu est certainement un acte spirituel; mais il doit s'éprouver dans la réalité de la vie humaine, au fil des heures, des jours et des années. Le christianisme ne connaît pas non plus dans l'univers de domaine où Dieu ne pourrait pénétrer. L'Eglise a rejeté toute forme de dualisme manichéen. [...] L'Eglise, depuis son origine jusqu'à nos jours, a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Evangile ne détruit et n'éteint chez les peuples qui l'embrassent rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie » (allocution de S.S. Pie XII aux membres de l'Union internationale des Instituts d'Archéologie, d'Histoire et d'Histoire de l'Art, le 9 mars 1956). En un autre temps, le pape réitère : « Les dons de la civilisation et de la culture ont l'avantage de ne pas se perdre en se répandant, mais, au contraire, de croître et de s'enrichir avec les espaces qu'ils conquièrent. Le progrès de l'esprit appelle celui de l'âme quand il est conforme à la vérité et à la bonté de Dieu » (discours aux membres du Comité permanent pour l'Unité et l'Universalité de la Culture, 5 mai 1956).

noblesse morale particulière [56]; mais la vie de beaucoup de savants, et non des moindres parfois, prouve que leur attitude morale n'est pas toujours exempte de rapports avec leur notoriété scientifique.

« Ceux qui croient en un Dieu y pensent-ils aussi passionnément que nous, qui n'y croyons pas, à son absence [57]. » N'est-ce pas là un reproche, amer mais justifié, à l'égard des intellectuels chrétiens refroidis dans leur charité ? Pourtant, la parole de l'Écriture conforte la vérité de l'intelligence autant que la foi du cœur : « Je suis venu dans le monde, moi la lumière, afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres [58]. » Et saint Bernard, de son côté, dit : « Dans la lumière de Dieu, on apprend ce qu'on ignore, on ne désapprend pas ce qu'on sait [59]. » Le poète abonde dans le même sens :

> Nos clartés ici-bas ne sont qu'énigmes sombres
> Mais Dieu sans voiles et sans ombres
> Nous éclairera dans les cieux [60].

Xénophane avait aussi rythmé :

> De clair Savoir, nul homme n'en eut et nul n'en aura jamais
> Touchant les dieux et toutes choses dont je parle;
> Et si à l'extrême lui échoit le dire le plus accompli,
> Lui-même n'en a point savoir; à tous néanmoins advient quelque semblant.

Et Ampère se plaignait à un ami : « Je ne trouve que des vérités, enseigne-moi la vérité. » Pour trouver *la* vérité il faut prier. La prière est une communication mystérieuse et ineffable avec la Source éternelle de la connaissance. « Aucun homme n'a jamais prié sans apprendre quelque chose », a dit Emerson, et Thomas d'Aquin a puisé son génie davantage devant le crucifix que dans ses livres.

> Entre la vocation scientifique et la vocation religieuse et apostolique, il y a plus d'un point commun; l'espoir et le désir de découvrir, de soulever un peu plus le voile qui masque la Création,

écrit un esprit de renom [61]. Et il ajoute très pertinemment :

> Le vrai savant, [...] est humble, modeste, amoureux de la science au développement de laquelle il contribue, [...]. C'est un grand contemplatif au

[56] « Mais il est évident que si un scientifique a un minimum de prédispositions morales, l'exercice intellectuel développera ces qualités » (Francis PERRIN, dans *Hommes et Mondes*, déc. 1952, p. 555).

[57] Jean ROSTAND, *Nouvelles Pensées d'un Biologiste*, Paris, Stock, p. 40.

[58] Jean 12, 46.

[59] Saint BERNARD, *Panégyrique de saint Victor.*

[60] RACINE, *Cantiques spirituels.*

[61] LEPRINCE-RINGUET, *Les Rayons cosmiques*, 1945. Et saint Thomas d'Aquin n'assignait-il pas le rôle capital que la théologie doit jouer quand il écrivait : « Toutes

sens le plus complet du mot, avec tout le bagage d'ascétisme, de ténacité, d'activité efficace, de sens précis des réalités nécessaires au grand contemplatif. Auprès de lui règne un charme de pureté, de joie qui ne trompe pas : « La Mère du Bel Amour, de la Science et de la Sainte Espérance [62] » le fait rayonner d'un peu de sa splendeur.

L'abbé Joly formule hautement, et sans conformisme, le vœu de l'intellectuel chrétien :

Délivrez-moi Seigneur de tout ce que je crois savoir et qui paralyse ma curiosité,
Gardez mon esprit jeune et mon intelligence transparente,
Donnez-moi l'étonnement du savant.
Non. Rendez-moi l'émerveillement de l'enfant.
Donnez-moi des yeux neufs pour lire votre création dans sa splendeur.
Que toutes choses me soient nouvelles, de tout ce que vous faites, Dieu de magnificence.

« L'étude est la suprême prière », a dit Léonard de Vinci, voulant faire entendre que toute étude, bien qu'au-dessous de l'oraison, se réfère à l'éternité. La grande âme de l'artiste avait peut-être pressenti que l'éternité se prolonge en une prière immense et sans fin, harmonieuse et tranquille, absolument heureuse, surabondamment exaucée; une sorte d'action de grâce dans un repos enveloppant comme celui qui tombe sur les champs après une journée de moisson.

Fernand Lefebvre,
professeur à l'École de Bibliothécaires
de l'Université de Montréal.

* * *

NOTULES MÉTHODOLOGIQUES.

Un travail à point exige l'organisation préalable par des moyens appropriés. Les principaux sont :

1. *La bibliothèque.* — Pour donner son quotient d'efficience, elle doit être meublée suivant un plan méthodique d'ouvrages utilisables pour le travail de son propriétaire. Il est inconcevable que le technicien de l'esprit en soit démuni. La richesse d'une bibliothèque ne fait pas son utilité si l'ouvrage cherché ne peut y être repéré rapidement. Le *catalogue* joue donc un rôle essentiel comme outil de travail. On estime qu'une bibliothèque doit posséder son répertoire dès qu'elle compte la centaine de volumes.

Le catalogue le plus pratique est certainement le *fichier* (cartulaire mobile).

les sciences rendent service à la science sacrée comme ses vassales » (*Prologue* du *Commentaire des Sentences*, I, 1).

[62] L'auteur emprunte à Ecclésiastique 24, 17.

2. *Les découpures.* — Forment un précieux complément de la bibliothèque parce qu'elles ont été recueillies dans le but de servir exclusivement des centres d'intérêt personnel. Il est indispensable de les classer simplement, mais très exactement pour pouvoir y trouver, à l'occasion, ce que l'on cherche. Les découpures sont dispensées d'un classement spécial. Il suffit de les glisser dans une enveloppe de papier fort, sous une même rubrique indiquée sur la face.

3. *Les journaux.* — Ne sont généralement amassés et consultés que par de rares spécialistes de l'histoire, surtout de la petite histoire ou de l'histoire régionale. Le journal vieillit précocement, car il n'intéresse guère que les contemporains. Il ne parvient pas à prolonger une influence durable sur les générations successives. S'il faut recourir aux collections de journaux anciens, il importe de s'en servir avec les précautions recommandées par une critique prudente autour de tous les faits consignés par les rédacteurs, l'état d'esprit de ces derniers et les opinions prévalantes de l'époque.

4. *Le classement.* — « Le mieux est parfois l'ennemi du bien. » Un classement outré empiète sur l'utilité. Or tout classement non assujetti à l'utilité du travailleur est sans valeur. Le classement utile est celui qui fut choisi et établi pour convenir au tonus mental propre à chacun et en harmonie avec ses travaux. On est juge pour soi en ce domaine. S'efforcer de demeurer pratique et réaliste sans chercher à créer des divisions multiples qui ont pour mérite de paraître savantes, mais s'avéreront le plus souvent sans profit. Le classement idéal est lié au choix d'une méthode simple et facile, complète et restreinte, uniforme et souple. Ensuite, application expérimentale de cette méthode. Quelques instants seraient censés suffire pour repérer le renseignement désiré.

5. *Les notes personnelles.* — Une collection de notes peut s'avérer d'un très précieux concours. Car c'est une mémoire écrite gardant pour nous ce qu'on ne peut posséder. Aucun disciple de l'étude ne peut s'en abstenir totalement. Temps et notation ont toujours fait bon ménage. Le temps respecte ce que l'on fait avec lui et l'écrit rend ce qu'on lui donne. Au reste, de l'un et de l'autre sont nées les archives, ressources immenses des siècles révolus, vieux papiers ou vieilles pierres qui sont comme des mécènes de la mémoire.

Il existe un art de noter. Il requiert un jugement sûr pour laisser passer l'accessoire et arrêter au passage l'essentiel utilisable. La note reflète son auteur et révèle la tendance de sa pensée.

Les règles de la note se fondent sur le but et le comportement intellectuel du travailleur.

Une note bien rédigée ne doit se lire qu'en peu de lignes ou de mots, mais capables d'évoquer autour d'eux le souvenir désiré avec la dépendance d'idées s'y rattachant. Si l'on a en vue une production future, la ligne de choix à suivre est clairement tracée et l'on amène ainsi le climat favorable pour juger de l'acceptation ou du rejet d'une note.

La note la meilleure est celle qui est brève et claire sans sacrifier à l'indispensable. On épargne ainsi beaucoup de temps, tant pour la rédiger que pour la lire. Faute de tenir compte de ce principe, on s'expose à devoir la recopier plus tard, rançon de l'avoir pris négligemment.

Dans la rédaction des notes, on n'a pas à se préoccuper du style; il suffit qu'il soit sauf par d'élémentaires notions. Cependant, les fautes d'orthographe ou de grammaire y sont intolérables.

Une marge laissée en blanc est utile pour une appréciation critique ultérieure ou pour une addition.

En somme, la note personnelle n'acquiert de valeur qu'en autant qu'elle fait entrer dans la perfection du vrai ou de l'art, dans leur conception comme dans leur forme.

6. *Ressources du voyage.* — On ne songe pas assez que les voyages sont de riches agents d'étude et de culture. Le voyage instruit et repose tout en révélant beaucoup de formes de la réalité. Il peut provoquer en nous ce qui est meilleur et surélever la somme de nos connaissances. Aucun maître ne peut, comme lui, nous apprendre ce qu'il enseigne en si peu de temps et avec tant de prodigalité. Il fait penser à neuf par les découvertes apportées à tout instant et par la surprise de l'inattendu. Pour voyager profitablement dans ce sens, se ménager une part d'imprévu, totalement bannie, de nos jours, par les voyages standardisés pour assurer le confort.

Il existe le bel art de voyager avec peu de bagage et beaucoup de bonne volonté.

F. L.

Lamennais
Le catholicisme libéral

Le mouvement d'idées lancé par Lamennais et son équipe suscita un vif intérêt jusque loin au-delà des frontières de son pays natal. En somme, ce mouvement ne fut rien moins qu'une tentative courageuse pour jeter un pont entre l'Église et la société moderne issue de la Révolution française. Tout comme cette dernière eut un retentissement dans l'Europe entière et jusqu'en Amérique, de même le catholicisme libéral donna lieu, en plusieurs pays, à des polémiques, souvent trop passionnées, et même à des intrigues politiques : qu'on pense, par exemple, aux agissements de Metternich auprès de Grégoire XVI. Il n'est donc pas inutile d'étudier d'un peu plus près les idées du grand polémiste que fut Lamennais, d'autant plus que, sous une forme ou une autre, plusieurs de ces idées ont été reprises plus tard, purifiées, il est vrai, de ce qu'originairement elles avaient pu avoir de faux, d'exagéré ou d'inopportun. Mais il reste que, moins de cinquante ans après la mort de Lamennais, des écrits furent publiés qui, sous la Restauration ou la Monarchie de Juillet, auraient provoqué du scandale. Les historiens s'accordent à admettre une grande part de vérité dans le jugement de M. Alfred Roussel, lorsqu'il écrit : « Le grand tort de Lamennais fut toujours de devancer son époque [1]. » Même si la réalité a été plus complexe, il reste vrai que les intuitions de Lamennais expliquent en grande partie son drame spirituel.

Le récit de ce drame intérieur fera l'objet d'un autre article. Nous traiterons ici de ce qu'on est convenu d'appeler le catholicisme libéral (ou parfois : le libéralisme catholique) de Lamennais. Quoique ses lettres, ses articles et ses livres contiennent une pensée extrêmement dense et abondante, on en peut facilement faire la synthèse. La

[1] A. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits* (1892), t. II, p. 97. Parmi les meilleures biographies de Lamennais signalons : C. Boutard, *Lamennais. Sa vie et ses doctrines*, 3 vol., Paris, 1905-1913; F. Duine, *La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Paris, 1922; P. Harispe, *Lamennais. Drame de sa vie sacerdotale*, Paris, 1924, et surtout l'excellente étude d'A. R. Vidler, *Prophecy and Papacy. A Study of Lamennais, the Church and the Revolution* (London, 1954).

meilleure source reste probablement l'*Avenir*, journal fondé par l'initiative de Harel du Tancrel, mais dont Lamennais fut bientôt l'animateur et même le rédacteur en chef. Dans l'équipe de rédaction figuraient d'ailleurs des hommes de renom : Gerbet, Lacordaire, de Coux, Rohrbacher, le baron d'Eckstein, Montalembert. La devise du journal, *Dieu et la liberté*, exprimait la volonté de se tourner vers les tendances modernes tout en restant catholique. Le prospectus qui présenta le journal, demandait la fin de « ce divorce apparent du catholicisme et de la liberté ». Lamennais formula cette idée encore de cette façon : « On tremble devant le libéralisme : eh bien, catholicisez-le, et la Société renaîtra [2]. » C'était la tentative de la conciliation. L'*Avenir* voulait être intégralement catholique, attaché et soumis au Saint-Siège, mais d'autre part sincèrement libéral aussi, en ce sens qu'il voulait défendre les libertés de tous les individus et de toutes les communautés sans distinction de leurs convictions, pourvu qu'ils voulussent sincèrement la liberté pour eux comme pour les autres [3]. Il fit un appel aux libéraux [4] pour qu'ils rejoignent l'*Avenir*, ou du moins collaborent franchement avec lui. Le vrai catholicisme, leur dit-il, n'était pas « les doctrines serviles qui en ont corrompu l'esprit », mais celui qui, au moyen âge, « sauva la civilisation et la liberté européenne ». D'autre part, il ne voulait cependant pas fonder la liberté sur une autre base que la religion.

Le moment de parler de la sorte semblait opportun. La révolution de 1830 venait de bouleverser « l'union du trône et de l'autel », et dans la nouvelle charte le catholicisme n'était plus la religion de l'État. La liberté y était assurée à tous. Lamennais voulait voir les catholiques s'en servir autant que les libéraux au lieu de se tenir à l'écart. Il voulait les voir à la tête du mouvement démocratique : « Il ne s'agit pas de s'isoler, et de s'ensevelir lâchement dans une indolence stupide. Catholiques, apprenons à réclamer, à défendre nos droits qui sont les droits de tous les Français, les droits de quiconque a résolu de ne

[2] E. Forgues, *Lamennais. Correspondance, 1863*, t. II, p. 106.

[3] *L'Avenir*, 26 nov. 1830 : « Disons à nos frères, quelles que soient leurs opinions, leurs croyances : Nous avons tous le même intérêt, notre cause est la vôtre, comme la vôtre, si vos droits étaient menacés, serait la nôtre aussi. Qu'importent nos anciennes divisions, et nos torts mutuels ? Nous cherchions les uns les autres, par des voies différentes, ce que nous avons heureusement trouvé. Il y a désormais un sentiment qui doit effacer tous les souvenirs pénibles, un mot qui doit nous unir tous, la liberté ! »

[4] *L'Avenir*, 16 oct. 1830.

ployer sous aucun joug, de repousser toute servitude à quelque titre qu'elle se présente et de quelque nom qu'on la déguise. On est libre quand on veut l'être [5]... »

Lamennais comprit que l'Église de la Restauration avait été victime d'une alliance trop étroite avec le gouvernement — elle avait succombé avec lui, — et là où la grande majorité du clergé et des évêques étaient hostiles au nouveau pouvoir, il osait prendre une attitude totalement différente. Témoin du changement que la société avait subi, il partait de l'idée que l'Église devait, elle aussi, subir une transformation profonde. Tout en conservant intact l'invariable élément divin, elle avait le devoir de s'adapter aux besoins des temps nouveaux. A chaque tournant de l'histoire, l'Église avait réussi à s'affranchir des traditions surannées et à s'orienter vers les réalités nouvelles. Pourquoi n'y réussirait-elle pas maintenant ?

Le devoir de l'Église lui semblait clair. Elle devait se désolidariser d'avec le pouvoir politique. C'est ainsi qu'elle pourrait regagner l'amour, l'attachement et la confiance des masses. Seule la séparation de l'Église et de l'État était acceptable d'ailleurs, dans un pays qui en réalité n'était plus chrétien. La séparation des pouvoirs fut dès lors la thèse centrale du journal et le thème sur lequel Lamennais revenait jusqu'après sa défection. C'était un terrain dangereux et glissant, d'autant plus que le langage du journaliste manquait parfois de netteté. Bien vite il devint clair que la « séparation » qu'il prônait n'était pas une stratégie pour une période de transition, mais un élément fondamental de sa conception. Preuve en fut la lettre de Montalembert qui, rendant compte de l'état des esprits en Allemagne, constatait la différence d'avec la France : « Je n'ai encore trouvé personne qui voulût admettre la séparation de l'Église et de l'État autrement que comme mesure transitoire, tous la repoussent comme loi normale et fondamentale de la Société [6]. » Ainsi la liberté politique devenait une partie de la grande liberté que le Christ avait apportée pour libérer tous les hommes.

Dans le numéro de l'*Avenir* du 7 décembre 1830, Lamennais synthétisa ses doctrines dans un article qui suscita de vives polémiques dans

[5] *Ibid.*
[6] G. Goyau et P. de Lallemand, *Lettres de Montalembert à Lamennais*, 1932, p. 124.

la presse conservatrice. Nous suivrons le plan de l'article en le complétant par d'autres écrits.

Avant tout il exigeait la LIBERTÉ DE CONSCIENCE qu'il voulait universelle et totale. Il refusait tout privilège pour la religion catholique, et voulait par conséquent la séparation complète de l'Église et de l'État. Sans elle pas de vraie liberté. En 1829 il avait déjà écrit dans la préface d'un livre qui marqua une volte-face dans ses conceptions politico-religieuses : « Nous demandons pour l'Église catholique la liberté promise par la Charte à toutes les religions, la liberté dont jouissent les protestants, les juifs, dont jouiraient les sectateurs de Mahomet et de Bouddha, s'il en existait en France [7]. » Maintenant, après les événements de Juillet, il y insistait encore davantage. Le concordat n'avait plus de sens; il fallait donc l'abandonner. Avec une logique impitoyable, preuve de générosité plus que de réalisme, il demandait la suppression du budget des cultes. Non pas que l'Église n'eût pas droit à une indemnité pour les immenses spoliations lors de la Révolution française, mais l'État regardait le traitement qu'il donnait au clergé comme un salaire et — le mot est de Lacordaire — « quiconque est payé dépend de qui le paye..., le morceau de pain qu'on jette au clergé n'est que le titre de son oppression [8] ». Les objections contre cette manière de penser n'avaient pas fait défaut. On s'était demandé comment l'Église saurait vivre sans dotation. Lamennais répondit : « j'ignore bien davantage comment elle vivra sans sa liberté ». On avait dit que le clergé serait continuellement hanté par le spectre de la pauvreté. La réponse fut un appel aux prêtres : « Ministres de Celui qui naquit dans une crèche et mourut sur une croix, remontez à votre origine, retrempez-vous volontairement dans la pauvreté, dans la souffrance, et la parole du Dieu souffrant et pauvre reprendra sur vos lèvres son efficacité première. Sans aucun autre appui que cette divine parole, descendez comme les douze pêcheurs au milieu des peuples et

[7] *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise.* Préface.

[8] *L'Avenir,* 27 oct. 1830. Voir également trois articles intitulés *De la suppression du budget des cultes* dans l'*Avenir* du 30 oct., 3 et 5 nov. 1830. Parlant de l'expérience napoléonienne Lamennais écrivit : « On l'a dit plusieurs fois, Bonaparte avait trop de lumière pour penser qu'une nation peut vivre et prospérer à l'ombre de l'athéisme. Il voulait une religion, mais une religion esclave comme tout le reste. Que fit-il ? Il la salaria » (*Mélanges religieux,* dans *Œuvres complètes,* éd. Daubier, t. VI, p. 253).

recommencez la conquête du monde [9]... » Cet appel à la générosité ne fut pas sans émouvoir un grand nombre de jeunes prêtres.

Un autre point du concordat qui sembla heurter la liberté de conscience fut la nomination des évêques. Dans les articles 5 et 17 le premier consul et ses successeurs avaient reçu le droit de faire les nominations aux évêchés vacants en France. Bien qu'il y était stipulé qu'une nouvelle convention devait avoir lieu dans le cas où un successeur serait un non-catholique, les évêques français continuaient à être nommés par le gouvernement. Il est vrai que, dans sa vie privée, Louis-Philippe était catholique, mais le gouvernement ne l'était pas, et les premières nominations épiscopales montrèrent qu'en fait les ministres étaient les prisonniers de la révolution qui les avait portés au pouvoir. Elles n'étaient pas heureuses [10]. Dès lors on comprend l'inquiétude de l'*Avenir*. De nombreux articles furent consacrés à cette question épineuse. Parmi eux nous voulons en signaler un, sorti de la plume redoutable de Lacordaire. Voici comment il prouve à l'épiscopat l'incompétence des ministres dans la nomination des évêques :

> La nomination de vos collègues dans l'épiscopat est désormais dénuée de toute garantie législative et morale, désormais livrée comme une proie aux ministères rapides qui vont se succéder et saisir en passant l'occasion d'emporter votre hiérarchie avec la leur... Ils ont parcouru de l'œil vos têtes blanchies dans les misères précédentes; ils ont compté vos années, et ils se sont réjouis : car, le temps de l'homme est court. A mesure que vous vous éteindrez, ils placeront sur vos sièges des prêtres honorés de leur confiance, dont la présence décimera vos rangs sans détruire encore l'unité. Un reste de pudeur s'effacera plus tard de leurs actes, l'ambition conclura sous terre des marchés horribles, et le dernier de vous mourant pourra descendre sous le maître-autel de sa cathédrale, avec la conviction que ses funérailles seront celles de toute l'Eglise de France...
>
> Quelle sera pour nous la garantie de leur choix ? Depuis que la religion catholique n'est plus la religion de la patrie, les ministres de l'Etat sont et doivent être dans une indifférence légale à notre égard. Est-ce leur indifférence qui sera notre garantie ? Ils sont laïcs, ils peuvent être protestants, juifs, athées. Est-ce leur conscience qui sera notre garantie ? Ils sont choisis dans les rangs d'une société imbue d'un préjugé opiniâtre contre nous. Est-ce leur préjugé qui sera notre garantie ? Ils règnent enfin depuis quatre mois. Est-ce leur passé qui sera notre garantie ? Ils n'ont ouvert la bouche que pour nous menacer; ils n'ont signé d'ordonnances ecclésiastiques que pour sanctionner les actes arbitraires dont nous étions victimes; ils ont laissé debout les agents qui

[9] *L'Avenir*, 18 oct. 1830.

[10] Voir J.-P. Martin, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis-Philippe*, 1949, p. 113-190.

violaient nos sanctuaires, qui y faisaient pourrir des morts devant Dieu; ils ont souffert qu'on fît de notre habit sur tous les théâtres le vêtement de l'infamie, tandis que leurs lieutenants généraux nous ordonnaient de le porter, sous peine d'être arrêtés comme des vagabonds sortis de leur bagne; ils ne nous ont pas protégés une seule fois sur un seul point de la France; ils nous ont offerts en holocauste prématuré à toutes les passions : voilà les motifs de sécurité qu'ils nous présentent ! Voilà les hommes de qui vous consentiriez à recevoir vos collègues dans la charge des premiers pasteurs [11].

Le numéro du journal où l'article parut fut saisi par la police et l'auteur fut, avec Lamennais, convoqué devant le tribunal pour s'expliquer (31 janvier 1831). Lacordaire, qui avait été avocat avant de devenir prêtre, prit lui-même la défense de la cause. Tous deux furent acquittés, ce qui encouragea les champions de la liberté à continuer la lutte. L'*Avenir* notait : « l'alliance solennelle de Dieu et de la liberté a été consacrée par le verdict du jury [12] ». Au mois de juin 1831, dom Guéranger publia un livre, intitulé *De l'Élection et de la Nomination des Évêques,* dans lequel il essaya de donner un fondement historique à la thèse défendue par l'*Avenir.*

En plus de la liberté de conscience le journal revendiqua la LIBERTÉ D'ENSEIGNEMENT. Suite à la révolution de 1830, une situation étrange s'était créée en ce domaine. La charte constitutionnelle proclamait la liberté d'enseignement, mais en pratique le monopole de l'Université créée par Napoléon et très sectaire, continuait à rester en vigueur. L'*Avenir* lança une campagne pour que le droit naturel des parents en matière d'éducation de leurs enfants fût respecté en fait et non seulement en théorie. Il exigeait que toute loi, apportant une restriction au libre choix des parents ou à la liberté des écoles, comme les ordonnances de juin 1828, fût abolie, et il proclamait hautement que pareilles ordonnances n'avaient plus force de loi, puisqu'elles contredisaient la nouvelle constitution. Les écrits de Lamennais concernant ce vaste

[11] *L'Avenir,* 25 nov. 1830. Dans une lettre au fondateur des Oblats, Lamennais s'exprima ainsi : « En ce qui tient à la religion, nous sommes persuadés qu'elle ne peut se sauver et vivre que par la liberté, et que sa liberté dépend de sa séparation d'avec l'Etat. Nous demandons en conséquence cette séparation complète, et la nécessité s'en fait vivement sentir en ces moments sous deux rapports principaux : l'enseignement et la nomination des évêques — sans la liberté d'enseignement que deviendra la foi ? Et si le gouvernement continue de nommer les évêques, que deviendra le clergé, que deviendra l'Eglise ? Déjà l'on parle d'horribles marchés proposés et négociés, car tout se vend, et l'épiscopat sera vendu dans les bureaux comme tout le reste » (Arch. gén. O.M.I., Rome. Corresp. Mazenod-Lamennais).

[12] *L'Avenir,* 2 fév. 1831.

problème sont extrêmement nombreux. Il s'en occupa toute sa vie et n'admit jamais le monopole de l'État en cette matière.

En 1830, il fit un appel pressant aux directeurs d'école pour qu'ils défendent leurs bons droits devant les tribunaux s'il le fallait. L'équipe de l'*Avenir* alla plus loin encore. Au mois de décembre 1830 fut fondée une *Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*[13], ayant pour but non seulement de défendre les droits des catholiques contre les attaques arbitraires de l'État, mais aussi de se conquérir positivement toutes les libertés légitimes. Ainsi l'agence s'imposa la défense de tout établissement d'instruction primaire, secondaire et supérieure contre les actes attentatoires à la liberté d'enseignement. Mais aussi elle prit plusieurs initiatives de nature à faire pression sur le gouvernement. Dans tout le pays — car elle avait des associations partout — elle organisa des pétitions exigeant la réalisation de la liberté promise et abolissant le monopole de l'Université. Le 1er février 1831, dix-huit mille quatre cent cinquante signatures avaient été présentées aux deux Chambres.

Pour impressionner davantage l'opinion publique, l'*Agence* décida d'ouvrir une école libre à Paris sans demander l'autorisation de l'État. Le 29 avril 1831 la nouvelle fut annoncée pour la première fois et le 9 mai l'école ouvrait ses portes. On sait la suite de l'histoire : le gouvernement ferma l'école et un procès fut intenté contre les trois instituteurs. C'était au fond ce qu'ils avaient désiré, car rien ne mettait mieux en évidence la cause de l'enseignement libre qu'un procès public. Ils furent même exaucés au-delà de toutes prévisions, car la mort du père de Montalembert faisait de ce dernier un Pair de France, et le procès fut porté devant la Chambre des Pairs. Le procès fut perdu, mais l'amende fut si minime qu'aux yeux des catholiques elle sanctionnait une victoire. En tout cas la publicité menée autour du procès avait été une excellente propagande pour l'idée de la liberté d'enseignement défendue par l'*Avenir*.

Le programme du catholicisme libéral comportait aussi la LIBERTÉ DE LA PRESSE. Lamennais voulait voir la presse libérée non seulement des charges fiscales, mais aussi des nombreuses entraves à son libre développement. Il la considérait comme une extension de la parole,

[13] *L'Avenir*, 18 déc. 1830. BOUTARD, *op. cit.*, t. II, p. 170-198.

et comme celle-ci « un bienfait divin, un moyen puissant, universel de communication entre les hommes et l'instrument le plus actif qui leur ait été donné pour hâter le procès de l'intelligence générale [14] ». Il s'opposa vivement à toute sorte de censure par l'État, convaincu que la censure n'a jamais réussi à empêcher une seule erreur et fait toujours au fond plus de mal que de bien.

Déjà sous Napoléon, Lamennais avait expérimenté personnellement le poids de la censure. Comme pamphlétaire il la redoutait encore plus, car il ne savait que trop bien qu'elle tolérait mal les gens armés d'un style violent et d'une plume redoutable. Plusieurs de ses ouvrages furent saisis, et l'un d'eux, *Le Pays et le Gouvernement*, le mena en prison. Lors de la révolution de 1848, Cavaignac avait réintroduit le droit de cautionnement — c'était une façon de le faire taire — et Lamennais se vit obligé de suspendre la publication du *Peuple constituant*. L'article, encadré de noir, qu'il publia dans le dernier numéro est resté célèbre :

> Le *Peuple Constituant* a commencé avec la révolution, il finit avec la République; car ce que nous voyons, ce n'est pas certes la république, ce n'est même rien qui ait un nom. Paris en état de siège, livré au pouvoir militaire, livré lui-même à une faction qui en fait son instrument; les cachots et les forts de Louis-Philippe, encombrés de 14.000 prisonniers, à la suite d'une affreuse boucherie, organisée par des conspirateurs dynastiques devenus, le lendemain, tout-puissants; des transportations sans jugement, des proscriptions telles que 93 n'en fournit pas d'exemple; des lois attentatoires au droit de réunion, détruit de fait; l'esclavage et la ruine de la presse par l'application monstrueuse de la législation monarchique remise en vigueur; la garde nationale désarmée en partie; le peuple décimé et refoulé dans sa misère, plus profonde qu'elle ne fut jamais; non, encore une fois, non, certes, ce n'est pas la république, mais autour de sa tombe sanglante, les saturnales de la réaction.
>
> Les hommes qui se sont faits ses ministres, ses serviteurs dévoués, ne tarderont pas à recueillir la récompense qu'elle leur destine et qu'ils n'ont que trop méritée. Chassés avec mépris, courbés sous la honte, maudits dans l'avenir, ils s'en iront rejoindre les traîtres de tous les siècles dans le charnier où pourrissent les âmes cadavéreuses, les consciences mortes.
>
> Quant à nous, soldats de la presse, dévoués à la défense des libertés de la patrie, on nous traite comme le peuple, on nous désarme. Depuis quelque temps, notre feuille, enlevée des mains des porteurs, était déchirée, brûlée sur la voie publique. Un de nos vendeurs a même été emprisonné à Rouen, et le journal saisi sans autre formalité. L'intention était claire : on voulait à tout prix nous réduire au silence. On y a réussi par le

[14] *L'Avenir*, 7 déc. 1830.

cautionnement. Il faut aujourd'hui de l'or, beaucoup d'or, pour jouir du droit de parler. Nous ne sommes pas assez riches. Silence au pauvre [15] !

Par la rage sourde que l'on devine derrière ces lignes, on peut s'imaginer avec quelle violence il continua à réclamer la liberté de la presse.

La quatrième liberté exigée par Lamennais était la LIBERTÉ D'ASSOCIATION. Il la considérait comme un droit basé sur la nature même de l'homme, car il était naturel que, là où existent des opinions, des convictions ou des intérêts communs, les hommes se groupent et s'associent. Sans association l'homme est impuissant, car seul il est faible, pauvre et misérable. La Révolution française avait dissous les organisations professionnelles et les corporations. Il n'existait plus que des individus, et personne n'était plus capable de se défendre, car la loi isolait l'homme. Chacun à son tour ou tous ensemble pouvaient être frappés par quelque acte arbitraire du gouvernement. Ainsi la destruction de toute légalité serait vite un fait accompli, car toute autorité, même la plus juste et la plus tempérée, a une tendance à prendre toujours davantage. La liberté ne se conserve que par une lutte continuelle. Le droit d'association était donc indispensable.

Ici encore il était nécessaire que les catholiques ne s'abstiennent pas de profiter de ce droit :

> [...] Quels que soient nos opinions, nos intérêts, il en est un qui domine tous les autres, *celui de nous unir* pour la défense de l'ordre et de nos droits communs contre quiconque y porterait atteinte... Prêtons-nous un secours mutuel contre quiconque attaquerait soit nos personnes, soit nos biens, soit nos libertés... garantissons-nous-en les uns les autres la pleine jouissance. Jurons tous que nul, quel qu'il soit, n'y attentera impunément... Organisons-nous donc légalement, formons une grande confédération qui embrasse la France entière, une vaste société d'assurance mutuelle, où chacun trouve la garantie de sa sûreté et de ses droits [16].

Ce fut d'ailleurs cette conviction qui l'avait amené à fonder l'*Agence générale*. Comme nous l'avons vu, cette association déploya une grande activité pour défendre toutes les libertés.

Il faut avouer cependant que la période de l'*Avenir* ne fut pas celle où il insistait le plus sur le droit d'association. Après sa défection il avait été pris par le problème du paupérisme et l'étude des questions économiques lui fit comprendre davantage l'urgence des associations.

15 *Peuple constituant*, 11 juillet 1848. Voir BOUTARD, *op. cit.*, t. III, p. 422-423.
16 *L'Avenir*, 30 oct. 1830.

Au mois de décembre 1837 sortit le *Livre du Peuple*, que Boutard nomma « un catéchisme socialiste [17] », nom qui pourtant prête à équivoque [18]. Après avoir montré aux ouvriers que le nécessaire leur manquait, il écrivait :

> Et pourquoi vous manque-t-il ? Parce que d'autres absorbent le fruit de votre labeur et s'en engraissent. Et d'où vient ce mal ? De ce que chacun de vous, privé dans son isolement des moyens d'établir et de soutenir une concurrence réelle entre le capital et le travail, est livré sans défense à l'avidité de ceux qui vous exploitent tous. Comment sortirez-vous de cette funeste dépendance ? En vous unissant, en vous associant. Ce qu'un ne peut pas, dix le peuvent, et mille encore mieux [19].

A partir de cette époque la revendication de la liberté d'association prit une place primordiale dans l'activité de Lamennais. On constate une évolution analogue dans une autre revendication, celle du SUFFRAGE UNIVERSEL. Déjà au temps de l'*Avenir* il s'était prononcé clairement sur ce point. Il voulut que le principe des élections soit élargi afin de pouvoir pénétrer les masses. Ainsi, d'après lui, les institutions pourraient correspondre à une réalité, et l'autorité de l'État et l'ordre public seraient fermement établis [20]. Plus tard il y insista davantage, admettant l'égalité absolue de droit, mais non pas de fait [21], et quand en 1848 la deuxième république fut proclamée, il se prononça en faveur de la désignation de tous les représentants du peuple par le suffrage universel.

Il reste à ajouter que Lamennais combattit enfin ce funeste « système de centralisation » qu'il voyait comme un reste misérable et humiliant de la tyrannie impériale. D'après lui tout intérêt limité avait le droit de se gouverner soi-même. Ainsi il n'admettait pas que l'État s'immisce dans les affaires particulières des communes, des

[17] BOUTARD, *op. cit.*, t. III, p. 195.

[18] Le 27 avril 1848 Lamennais écrivit dans le *Peuple constituant* : « On nous a demandé : êtes-vous ou n'êtes-vous pas socialiste ? Si l'on entend par socialisme quelqu'un des systèmes qui, depuis Saint-Simon et Fournier, ont pullulé de toutes parts et dont le caractère général est la négation, explicite ou implicite, de la propriété et de la famille, non, nous ne sommes pas socialiste, on le sait assez. Si l'on entend par socialisme, d'un côté le principe d'association admis comme un des fondements principaux de l'ordre qui doit s'établir, et d'un autre côté, la ferme croyance que, sous les conditions immuables de la vie elle-même, de la vie physique et morale, cet ordre constituera une société nouvelle à laquelle rien ne sera comparable dans le passé, oui, nous sommes socialiste, et plus que qui que ce soit, on le verra bien. » Un commentaire sur ce texte est donné par C. CARCOPINO, *Les Doctrines sociales de Lamennais*, 1942, p. 156-194. Il distingue entre le plan politique, sentimental et économique.

[19] *Livre du Peuple*, ch. XV.

[20] *L'Avenir*, 7 déc. 1830.

[21] *Livre du Peuple*, ch. XV.

arrondissements ou provinces, pas plus que dans celles des pères de famille. Le rôle de l'État, c'était de veiller sur le tout, pour éviter éventuellement des heurts entre les intérêts divers. L'*Avenir* demandait une loi qui, sur cette large base de liberté, organisât les administrations communales et provinciales. Il ne cachait pas son scepticisme extrême pour les mesures générales prises *a priori*, envers des institutions particulières aux intérêts souvent divergents, et il croyait qu'il valait mieux laisser les communes et provinces s'organiser administrativement elles-mêmes. Il en résulterait, certes, une diversité, mais cette diversité rendrait plus forte l'unité politique de l'État. Ce serait une unité organique, tandis que l'égalité complète, incompatible avec la liberté parce qu'incompatible avec la nature, ne pouvait, disait-il, constituer qu'une unité matérielle. Elle détruirait l'unité vraie et vitale qui est le résultat de la vie propre, intime et puissante de chaque partie du corps social [22].

* * *

Voilà dans leurs grandes lignes les principaux éléments du catholicisme libéral de Lamennais, pour autant qu'il est possible d'en faire un exposé systématique. On ne saurait douter de la générosité de ses idées, comme on ne peut mettre en question ses bonnes intentions. Sur ce point tous les historiens et biographes de Lamennais sont d'accord.

Mais que penser du contenu de la doctrine ? Il faut dire d'abord que la thèse de la séparation de l'Église et de l'État, présentée comme elle l'était et défendue comme principe indiscutable, était inadmissible. On peut affirmer la même chose de la liberté de conscience et de presse. Pour employer une terminologie plus récente, l'Église ne put accepter ces libertés comme « thèse », c'est-à-dire comme des principes universels; mais, comme l'exprimait pour la première fois la *Civiltà cattolica* en 1863, après le fameux discours de Montalembert à Malines, « à titre d'hypothèse, c'est-à-dire considérée comme des dispositions appropriées aux conditions spéciales de tel ou tel peuple, elles peuvent être légitimes et les catholiques peuvent les aimer et défendre [23] ».

22 *L'Avenir*, 7 déc. 1830.

23 *Civiltà cattolica*, 17 oct. 1863, p. 118 et suiv. Voir à ce propos J. Lecler, *A propos de la distinction de la « thèse » et de l'« hypothèse »*, dans *Recherches de*

La distinction entre la « thèse » et l'« hypothèse », ou une distinction analogue, n'était pas connue sous le pontificat de Grégoire XVI. Elle ne se trouve pas dans les écrits de Lamennais, mais elle ne se trouve pas non plus dans l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) où le libéralisme catholique fut condamné. Il faudra revenir sur les circonstances dans lesquelles l'encyclique fut publiée. Qu'il suffise de dire ici qu'en termes peu nuancés le pape condamnait « tout court » la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que les libertés de conscience et de presse [24]. On ne peut trop s'en étonner. Lamennais cherchait une alliance avec le libéralisme, on ne voyait pas toujours clairement en quelle mesure. Or, au XIXe siècle le libéralisme revendiquait pour la conscience humaine la liberté absolue dans le domaine religieux, la religion étant une question personnelle et subjective. Cela conduisait indubitablement à un relativisme et un indifférentisme systématique. La liberté de conscience et de presse, la séparation de l'Église et de l'État, ne semblaient que des conséquences de la doctrine libérale [25]. En condamnant « en bloc » principes et conséquences, l'Église entendait-elle condamner toute liberté, toute tolérance, tout cas concret de séparation des deux pouvoirs ? Ou ne condamnait-elle pas plutôt tout cela, parce qu'elle y voyait une expression d'un système qu'il était de son devoir de condamner ? Dans son étude profonde sur la tolérance et la foi chrétienne, le père A. Hartmann, s.j., a montré en effet comment les mots sévères du pape contre la liberté sont dirigés contre l'individualisme libéral reconnaissant à la conscience le droit d'accepter comme vrai ce qu'il croit être vrai, sans qu'aucune loi objective ne puisse intervenir [26]. Il ne pouvait en être autrement, car les distinctions et les nuances ne furent élaborées que peu à peu.

science religieuse, 41 (1953), p. 532. A noter cependant que Lacordaire distinguait déjà la séparation de l'Eglise et de l'Etat « au sens absolu » et au « sens relatif » : lettre du 27 juillet 1859 à Falloux, publiée dans le *Correspondant*, 243 (1911-1912), p. 858 et suiv.

[24] *Acta Gregorii PP. XVI*, éd. A. Bernasconi, Rome, 1901, t. I, p. 169-174. Lamennais a publié le texte latin et la traduction française de l'encyclique à la fin de son volume *Affaires de Rome*. Le père Dudon, s.j., a publié le texte latin dans *Lamennais et le Saint-Siège*, p. 389-400.

[25] Voir R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIXe siècle sur le libéralisme*, dans *Tolérance et communauté humaine*, Tournai-Paris, 1952, p. 75-103.

[26] A. Hartmann, s.j., *Toleranz und Christlicher Glaube* (1955), surtout p. 186 et suiv. Au sujet de la tolérance voir encore : M. Pribilla, *Dogmatische Intoleranz und bürgerlicher Toleranz*, dans *Stimmen der Zeit*, 144 (1949), p. 27-40; Humanus, *Persoonlijke en burgerlijke verdraagzaamheid*, dans *Kultuurleven*, 25 (1958), p. 245-257. Pour l'arrière-plan historique de la question, J. Lecler, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1955.

L'encyclique *Quanta cura* de Pie IX et le *Syllabus* qui y était annexé ne semblent pas avoir apporté quelque chose de nouveau par rapport à *Mirari vos.* On rapporte toutefois un mot que le pape aurait prononcé devant un visiteur, quelques jours après la parution de l'article cité de la *Civiltà cattolica* : « l'Église n'admettra jamais comme un bien et un principe que l'on puisse prêcher l'erreur et l'hérésie à des peuples catholiques. Le pape veut bien la liberté de conscience en Suède et en Russie; mais il ne la veut pas en principe [27]. » Léon XIII consacra deux encycliques à cette question épineuse : *Immortale Dei* (1885) et *Libertas præstantissimum* (1888). Elles font écho à l'enseignement de Pie IX, mais elles sont déjà beaucoup plus nuancées. Outre la distinction explicite entre la thèse et l'hypothèse, la théorie et la pratique, elles invitaient les catholiques à participer à la vie publique même lorsque les institutions de leur pays n'étaient pas conformes à l'idéal chrétien [28].

Pie XI distinguait entre la liberté de conscience et la liberté des consciences (*libertà di coscienza* et *libertà delle coscienze*). La première, défendue par le libéralisme mais condamnée par l'Église, veut dire que de par sa nature la conscience est libre de chercher la satisfaction des besoins religieux ou autres dans n'importe quel système ou religion, d'après ses sentiments subjectifs. La deuxième signifie que, tout en admettant que la vie religieuse puisse être reconnue en tant que telle et par conséquent que la conscience a le devoir d'y adhérer intérieurement et de la suivre extérieurement, la conscience personnelle ne peut cependant être forcée de vivre d'après une conception de vie autre que celle qu'elle reconnaît intérieurement comme vraie [29]. De là suit logiquement la thèse moderne de la tolérance comme elle fut exposée par le pape Pie XII, dans une allocution, le 6 décembre 1953, où le Saint-Père établit la réserve nécessaire pour ceux qui de bonne foi se trouvent dans l'erreur [30].

27 Mgr Baunard, *Histoire du cardinal Pie,* 1887, t. II, p. 215. D'après une lettre de l'abbé Briey à Mgr Pie (30 oct. 1863).

28 Aubert, *op. cit.*, p. 96-98.

29 « Nous sommes et fiers et joyeux de combattre pour la liberté des consciences, et non, comme on nous l'a fait dire par inadvertance, pour la liberté de conscience, expression équivoque et trop souvent employée abusivement dans le sens d'une indépendance absolue de la conscience, chose absurde pour une âme créée et rachetée par Dieu » (*Non abbiamo bisogno,* dans *A.A.S.*, 23 [1931]).

30 *A.A.S.*, 45 (1953), p. 794-802.

Ainsi pendant plus d'un siècle la question de la liberté et les problèmes connexes se sont développés et éclaircis. Lorsque Lamennais commença la campagne de l'*Avenir*, il avait l'intuition du bien que la liberté pouvait apporter à la cause catholique — et ici il voyait beaucoup plus clair que la vaste majorité de ses contemporains qui ne pouvaient que difficilement se libérer des idées de l'Ancien Régime et ne comprenaient pas que spirituellement l'Église pouvait profiter énormément de sa séparation d'avec l'État, — mais il n'apparaissait pas clairement jusqu'à quel point sa conception s'identifiait avec la conception purement libérale. Il a tellement exalté les libertés de conscience et de presse, les canonisant en quelque sorte et les proclamant comme d'irréfragables conséquences du libre arbitre de l'homme, qu'on ne voyait plus s'il réservait encore les droits absolus de la vérité et de l'intérêt supérieur des âmes. Si les rédacteurs s'étaient contentés de dire : « ces libertés, vous les avez proclamées comme le fondement de la société actuelle; nous avons le droit d'en jouir et nous les revendiquons », l'*Avenir* eût été inattaquable [31], mais il semblait s'allier aux libéraux sans une réserve suffisante. Les rédacteurs se défendirent, il est vrai, contre cette accusation [32]. Comme l'explique très bien M. le chanoine Aubert, professeur à l'université de Louvain :

> Ils ne prenaient pas à leur compte les bases philosophiques du système libéral, et notamment l'indifférentisme théorique auquel l'encyclique prétend le ramener. Mais dans la perspective de l'époque, ils devaient fatalement apparaître comme faisant des concessions à ce système et comme prenant des positions qui devaient logiquement y conduire, d'autant plus qu'ils n'avaient pas pris suffisamment soin de repenser les principes qui permettraient, moyennant les discernements et les purifications nécessaires, d'assimiler au christianisme les idées de démocratie et de liberté, qui, nées en dehors de l'Eglise, s'étaient développées dans un esprit hostile à celle-ci [33].

Le *Mémoire* que Lamennais, Lacordaire et Montalembert présentèrent au pape en 1832, pour faire approuver leurs idées, posait d'ailleurs *ex abrupto* tant de problèmes — et de problèmes très complexes, — qu'on ne pouvait les résoudre sans mûre réflexion. C'était

31 Lecanuet, Montalembert, I, p. 199.

32 « L'*Avenir* sait que les hommes de la révolution proprement dits, c'est-à-dire cette fraction des libéraux qui ne songent qu'à détruire pour gouverner, au lieu de songer à édifier pour vivre libres, sont trop loin du catholicisme pour qu'on puisse rien attendre d'eux » (*L'Avenir*, 16 mars 1831).

33 Aubert, *op. cit.*, p. 81-82.

une imprudence de demander au pape un arbitrage. Comment Grégoire XVI aurait-il pu le faire autrement qu'il ne l'a fait dans l'encyclique *Mirari vos* ? Non seulement il devait prendre en considération que l'*Avenir* avait mené une campagne pour la suppression du concordat — chose qui regardait avant tout le Saint-Siège et les évêques, — non seulement il y avait les circonstances politiques qui rendaient très délicate toute parole en faveur de la liberté — les États pontificaux venaient d'être envahis au nom de la liberté des peuples, — mais il était dangereux de s'allier aux libéraux dont les actes n'avaient souvent rien de « libéral » : ils refusaient la liberté de l'Église; leur esprit était anticlérical; ils affichaient ouvertement leur scepticisme et leur incrédulité. En outre, des questions de fait se mêlaient aux questions de doctrine, et l'*Avenir* ne sut éviter l'écueil dont il avait signalé le danger : les affaires religieuses furent mêlées aux affaires politiques.

Ce fut peut-être la plus grande faute de Lamennais et des catholiques libéraux de ne pas avoir vu la complexité du problème et d'avoir voulu brûler les étapes [34]. Et ce fut regrettable, car le mouvement, né d'une grande générosité, aurait pu être une contribution enrichissante à la doctrine catholique. Si les théologiens de leur côté avaient songé à étudier ces problèmes un peu plus tôt et dans une atmosphère plus sereine, peut-être aussi les condamnations auraient-elles été plus nuancées.

R. Boudens, o.m.i.,
Gijzegem (Belgique).

[34] « A l'époque de Lamennais, les principes capables d'assimiler au christianisme les idées de liberté, de démocratie, etc., n'avaient pas été suffisamment contemplés et approfondis pour pouvoir opérer, parmi les vérités semblables plus ou moins devenues folles du monde moderne, les discernements et les purifications nécessaires à une adaptation véritablement organique. Les progressistes ont alors trop pris telles quelles, pour les introduire en christianisme et ainsi pensaient-ils les baptiser, des idées nées dans un autre monde souvent hostile, et encore trop chargées d'un autre esprit » (Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, 1950, p. 345).

The Development and Prospects of the Canadian Shipping Industry *

The release of the *Report of the Royal Commission on Coasting Trade,* last spring, naturally renewed an active public interest in the Canadian shipbuilding and shipping industries. This paper is concerned only with the latter industry.

Before discussing the more recent developments and the long-term prospects of the Canadian shipping industry, which includes ocean-going and coastal vessels, it is proposed to sketch briefly the history of the industry up to the Second World War.

I. — CANADIAN SHIPPING BEFORE THE FIRST WORLD WAR.

Canada's overseas merchant marine and inland fleet have had a long and difficult history. The shipping industry in Canada goes as far back as the early 17th century, but as a commercial enterprise, though at first limited to inland and coastal waters, it can be said to date from the middle of the 18th century. Since the early history of Canada the "Cheap water transportation favoured the rapid exploitation of staples and dependence on more highly industrialized countries for finished products". [1]

The shipping industry of New France was not large as the chief commodities, furs, timber, fish and grain, which were principally exported to France, French West Indies and Ile Royale, went in French vessels. It has been suggested that the Canadian overseas shipping was not developed mainly because of the mercantilist policy with the Colony by France, which policy hampered economic progress of the overseas possessions. [2] The same unenlighted economic policy was followed by England, whose Navigation Acts of 1651 and 1660 provided that no

* Chapters V and VI of the *Report of the Royal Commission on Coasting Trade* are specifically dealing with the development and prospects of the Canadian Merchant Fleet. Water transportation in international trade was excluded except in so far as it may have bearing on coasting trade.

[1] H. A. Innis, *Essays in Canadian Economic History,* p. 74.

[2] *Canada and Its Provinces,* Vol. X, p. 484.

goods grown or manufactured in overseas possessions were to be imported into Britain or the British Colonies except in British ships. The leading British mercantilist, Sir Josiah Child, observed that "there is nothing more prejudicial and in prospect more dangerous to any mother country than the increase in shipping in her colonies, plantations, or provinces". [3] This restrictive policy continued until 1849 and meantime England has established her supremacy over seven seas. Registration of Canadian vessels under the British Merchant Shipping Acts continued, however, until 1934.

Inland shipping was handicapped by long distances, long closed seasons, scarcely populated regions and lack of canals. Until the chain of rivers and lakes had been improved for navigation by canals and before the Great Lakes-St. Lawrence River waterway had played its historical part in the settlement and development of Central and Western Canada, merchandise to be transported between Upper and Lower Canada was carried by the famous bateaux, which later were replaced by schooners, Durham boats, sailing vessels and steamers. The first steamship on the Great Lakes was constructed in 1816. In 1774 the number of vessels operating on the Great Lakes was 151, having a combined tonnage of 15,000 tons, which shipping was crippled by the Pontiac's War and the War of 1812. [4] After the latter war, as economic development of Central Canada took place, the Great Lakes shipping progressed. The advent of railways after 1850 affected the Great Lakes shipping in two dissimilar ways. On the one hand, it increased competition by taking away from shipping some traffic and by lowering freight rates and thus eliminating small and less efficient ships, and, on the other hand, railways were instrumental in developing Western Canada and thus they opened new avenues of traffic to Lake shipping. Through Canadian history this Great Lakes-St. Lawrence waterway has continued to play the same vital role — that of providing low-cost water transportation.

Plentiful supplies of timber and available skilled labour provided a natural advantage to the construction of sailing vessels in Canada. They were used for fishing and in the local carrying trade, were

[3] Quoted in R. F. Grant, *The Canadian Atlantic Fishery*, pp. XII-XIII.
[4] *Canada and Its Provinces*, Vol. X, pp. 485 and 493.

employed along the St. Lawrence River from the earliest days of the French regime and were introduced in the fur trade on the Great Lakes and held undisputed possession of Lakes trades in the first part of the 19th century.

The shipping of the Maritime Provinces was chiefly engaged in the timber trade with Britain, in the West Indies, American and Australian trades, and in local fishing and coasting trade. The merchant marine of the Atlantic Provinces increased after 1825, when colonial ships were permitted to trade with foreign countries. "The 'Bluenose' vessels were to be seen in every great port in the world." [5] The Atlantic Ocean was Canada's great commercial water highway, facilitating the exchange of the raw materials of Canada for the manufactured goods of Britain and Europe. In the first half of the last century many shipyards were established in Quebec, New Brunswick and Nova Scotia, which supplied sailing vessels of considerable size for the period. The smaller ships were retained for services here, while the majority of larger ships were loaded wiht timber and exported to the United Kingdom owners. The peak of shipbuilding and shipping activities was reached about 1880. By 1878 the Canadian Merchant Marine numbered 7,169 vessels of 1,333,015 net registered tons, and Canada was fourth among the ship-owning nations of the world. [6] In 1840, a merchant of Halifax, Samuel Cunard, opened the first regular transatlantic steamship service and by 1860 regular steamer services existed between Halifax and Boston, the Bahamas and Newfoundland.

During the next three decades, however, with the advance of iron and steel ships and with the introduction of the marine engine, the importance of the Canadian shipyards in the world shipbuilding industry gradually diminished. The Canadian ocean-going shipping, consisting mainly of wooden sailing vessels declined and the Canadian registry decreased by half, for these ships were unable to meet the British competition employing steamships and also because of the re-entry of the U.S. ships into world shipping. Consequently, for all practical purposes, by outbreak of the First World War, the Canadian ocean-going merchant marine had vanished.

[5] *Report of the Royal Commission on Dominion-Provincial Relations,* 1940, Book I, p. 22.

[6] *List of Shipping,* 1914, Department of Marine and Fisheries, p. IX.

There were few steamers in the Pacific coasting trade until 1850. In the first half of the last century this trade was connected with the fur and the activities of the Hudson's Bay Company. About the middle of the 19th century the coasting trade increased on account of the Fraser gold discovery, and steam navigation developed rapidly. The discovery of gold in the Kootenay in 1886 increased the steamboat facilities on the Columbia River and on the southern inland lakes. "The effects of the discovery of gold in the Pacific regions were evident in the demand of large numbers in relatively densely populated areas for ships to carry them to the gold fields." [7] The B.C. coasting trade received still further stimulus by the discovery of gold in the Klondike and the development of forest, mining and fishing industries before the end of the last century. As for the ocean-going shipping on the Pacific Coast there was little or no intercourse with that coast in the first half of the 19th century. Only about 1870 steamships were introduced along the Pacific Coast and crossed the Pacific to Australia. The development of the central provinces and of British Columbia, and the construction of the Panama Canal, have, however, resulted in an ocean shipping link between the Pacific Coast and Europe and Asia. Before the First World War, British Columbia was more dependent upon the Canadian economy but since then she has developed her primary products for exports abroad.

Prior to the First World War, the number of Canadian vessels was 8,772 and their net registered tonnage amounted to 932,421 tons, which placed Canada in the tenth position in world shipping. The total number of ships included only several ocean-going vessels and 4,054 steamers and 4,718 sailing vessels. [8] In 1914 there were 179 steamers of 1,000 gross tons and over which totalled over 420,000 gross tons. This total number included 15 vessels engaged in ocean-going trades, having 70,000 gross tons. The remainder were engaged mainly in the coasting trades though some of them occasionally also were used for ocean trips. Between 1900 and 1914 there were only two Canadian operators in overseas trade, viz., William Thomson of Saint John, N.B., operating on the Atlantic and in the Caribbean area, and the Canadian

[7] H. A. Innis, *Essays in Canadian Economic History*, p. 328.
[8] *Report of the Royal Commission on Coasting Trade*, p. 52.

Northern Railways operating fortnightly services to Bristol, England. The Canadian Pacific Steamships Limited were also owned by a Canadian railway company, but its ships operated under the British flag.

II. — OCEAN-GOING MERCHANT FLEET, 1914-1939.

During the First World War the expanded Canadian shipbuilding industry supplied ocean-going ships to the United Kingdom. As hostilities were approaching an end, the Canadian government decided early in 1918 to establish, own and operate ocean-going merchant fleet. The factors leading to this decision were: a desire to develop Canadian trade with overseas countries, to provide ships to make up for the serious losses of world tonnage due to Germany's submarine warfare, and to facilitate shipment of foodstuffs, war materials, etc., to Europe.

The Government ordered in the Canadian shipyards 63 vessels of six basic types, ranging from 2,800 to 10,500 dead-weight tons capacity, having a total dead-weight tonnage of 380,000 tons. All these ships were completed by 1922. They were built during a wartime inflation and thus their initial capital cost of nearly $80,000,000, presented considerable financial difficulties in their operation. In addition, the Canadian Government Merchant Marine, Limited, a crown company established to operate these ships, acquired three other vessels at a cost of $1,200,000.

During the first two years, the Company's operations showed profits, but by 1921 they disappeared because ocean freight rates declined sharply and also because of light homeward cargoes. This unfavourable situation was still further aggravated by the business recession of the early twenties and by the fact that the world shipping space greatly exceeded demand. Operational costs of the Canadian ships were relatively high on account of wage rates, interest and depreciation charges on high initial investment. The ships of the Company were technically handicapped with respect to speed, fuel consumption, and lack of refrigeration. After a few years, most of the public shipping services were discontinued or were taken over by other shipping companies. The ships of the Company were gradually sold after 1923 and some were transferred to the Canadian National (West Indies) Steamships, Limited. The total losses, operating and capital, to the

Government amounted to more than $82,000,000.[9] The charter of the Company was not surrendered and the Company was revived during the Second World War to operate on behalf of the Government some vessels which had been seized from the enemy or requisitioned. During the latter war, however, the Canadian Government did not attempt to enter directly the business of shipowning but left it to private enterprise.

Another public agency engaged in the shipping business, which originated in 1929, is the Canadian National (West Indies) Steamships Limited. The West Indies Trade Agreement of 1926 provided that the Canadian Government supply shipping service and West Indies agreed to pay annual subsidies of £45,000. The Company operated eleven ships before the Second World War and recently sold all of them. The operations of the Company showed substantial deficits, except during the period of 1941-1948, when a portion of the Company's fleet was under the charter to the Canadian Government.

Before World War II, the Imperial Oil Company had ten deep-sea tankers operating under the Canadian flag, carrying crude oil from the Caribbean area to the refineries in Eastern Canada. The C.N.R. operated cargo and passenger ships to the West Indies, and the C.P.R. operated passenger ships on the trans-Atlantic and Oriental routes. In 1939 there were on the Canadian registry only 38 regular ocean-going vessels of 1,000 gross tons and over, totalling in all 241,684 gross tons.[10] Practical non-existence of the Canadian Merchant Fleet in ocean-going trades before the Second World War, however, did not result in deficiency of shipping services to 26 countries from ports in Eastern Canada and to 25 countries from the West Coast. In the inter-war period, vessels registered in Canada carried about 11% of the country's export trade.[11]

III. — CANADIAN GREAT LAKES AND COASTING TRADE FLEET BEFORE WORLD WAR II.

"In contrast with the history of the ocean-going fleet, the growth of the coasting fleet has been more regular and closely related to the

[9] *Ibid.*, p. 54.
[10] Canadian Maritime Commission, *Second Report*, 1949, p. 18.
[11] R. H. Coats, Editor, *Features of Present-Day Canada*, p. 84.

growth of the country. Moreover, in terms of number as well as tonnage, the coasting fleet by far exceeds in importance the ocean-going fleet on Canadian registry."[12] The principal types of vessels used on the Great Lakes are bulk freighters, self-unloaders, package freighters, oil tankers and barges. It is only since 1919 that the basic statistical information concerning this fleet has been available in published form in the annual reports of the Lake Carriers' Association.

During the First World War a demand was made upon the Canadian Great Lakes fleet for canal-sized vessels, which were used for services elsewhere. To make good their losses the Canadian ship operators purchased 77 wooden vessels discarded from the U.S. fleet. The majority of these ships were disposed of by the 1930's.

In 1920 there were 775 vessels under the United States and Canadian flag operating on the Great Lakes-St. Lawrence waterway, representing a total of 2,710,000 gross tons. In the combined fleet there were 195 vessels of Canadian registry, having a total of nearly 350,000 gross tons or 12.9% of the combined tonnage.[13] Since early twenties there has been a tendency to construct longer and wider ships and to increase loading and unloading facilities. The first bulk freight steamers approaching 500 feet in length came in 1900. In 1906, ships of 600 feet in length appeared. In 1954, the Great Lakes Fleet was reinforced by the construction of such giants as the T.R. McLagan and the Scott Misener, both Canadian vessels of nearly 700 feet in length.

Between 1925 and 1930, through new construction and extensive purchasing of second-hand vessels, the Canadian steel bulk freighters increased in number and registered tonnage, reflecting general economic prosperity and the growth of the industries such as coal, iron ore, agricultural, etc., whose traffic increased. By 1930 the Canadian Great Lakes fleet consisted of 319 vessels, having a total tonnage of nearly 750,000 gross tons, which constituted 22% of the combined Great Lakes fleet tonnage.

The depression beginning in 1929 was reflected in such a reduction in traffic in iron ore, coal, grain and stone that there was for several years no need to add further vessels to the fleet. Canadian lake shipping

[12] *Report of the Royal Commission on Coasting Trade*, p. 60.
[13] *Ibid.*, p. 61.

suffered also from the rise of Vancouver as a wheat exporting port. Some of the Great Lakes shipping business, including Canada Steamship Lines, went into bankruptcy. This Company also discarded in 1937 about 25 of its oldest vessels. By 1940 there was no material change in number and tonnage of the Canadian Great Lakes fleet.

Thus, during the twenty year period, 1920-1940, there was an increase in the number and tonnage of the Canadian Lake vessels although since 1930 there had been a decline in the number and capacity of the bulk freighters. On the other hand, during these years under review there was a definite increase in the number and tonnage of tankers, of which there were in 1940 thirty-four with a total of 55,000 gross tons.

In 1939 there were 27 steam vessels of 1,000 gross tons and over, having nearly 48,000 registered tons, which operated in the Atlantic coasting trade, and 18 such ships, having 18,000 net registered tons which operated in the Pacific coasting trade. In addition, there were 8 ships, having 7,350 net registered tons, which were engaged in other inland water. There were also nearly 500 scows and barges of 200 net registered tons and over, having a total of over 200,000 net registered tons, most of which were employed on the Pacific coast.

IV. — WORLD WAR II AND POST-WAR YEARS.

A. Ocean-going Merchant Fleet.

With the outbreak of war in 1939 the shipping services required for Canadian overseas trade were disrupted because the merchant ships of the United Kingdom and of other countries were taken under their respective governments' controls, which lasted until 1946. The Park Steamship Company Limited, a public corporation formed in April, 1942, assumed the supervision of the government-owned, wartime built vessels that were operated by private shipping companies on a management-fee basis. The Government reserved for itself the high profits earned in wartime, which by the end of 1945 amounted to about $82,000,000, and by March 31, 1949 additional profits accrued to the extent of $40,000,000 [14]. At the end of hostilities in 1945 the Govern-

[14] *Ibid.*, p. 54.

ment owned 258 dry-cargo ocean-going vessels, of which 150 belonged to the Park Steamship Company Limited, 16 were on loan to the United Kingdom, one on loan to Australia, and 91 were on charter to the British Ministry of Transport.[15]

1. *The "Park Formula".*

In 1943, the Government appointed a Merchant Shipping Policy Committee, which was to consider and recommend to the Government merchant shipping policy for the post-war period. The Committee took a view that an ocean-going shipping enterprise being a part of the international commerce should be left to private initiative. The Government accepted this proposition and sold most of the war-built vessels at the price, based on their estimated post-war value less depreciation depending on the age of the ship, on a deferred payment plan to private operators. This transaction, known as "Park formula", stipulated that the vessels should be operated on Canadian registry.

These wartime "Park" ships were of standard type, with a deadweight capacity of 4,700 to 10,000 tons, draught of 27 feet, speed of 11 knots and their construction cost ranged from about $1,400,000 to $2,000,000. They were designed to meet wartime emergency requirements. Their fuel consumption was high, they were slow, and they lacked some important features of a modern ship, such as for instance, refrigerated space. These shortcomings rendered them uneconomical to operate in normal times. Despite these disadvantages, however, the ship owners were able to operate them profitably in the immediate post-war years, 1946-1948, because of the high freight rates due to the world shortage of shipping facilities and large movements of goods to war-ravaged Europe.

After 1948, however, this favourable situation gradually disappeared because other nations had replaced their wartime shipping losses with modern and more economical ships. The "Park" ships became non-competitive. Foreign buyers were not willing to pay in hard currency. Then the devaluation of the sterling and other currencies in 1949 still further impaired the competitive ability of the Canadian ships. There was also a definite decline in ocean cargoes. At

[15] Canadian Maritime Commission, *Second Report*, 1949, p. 20.

the beginning of 1948 there were still 215 ocean-going dry-cargo vessels totalling 2,080,066 dead-weight tons under Canadian registry.

On December 9, 1949, the Prime Minister, Mr. L. S. St. Laurent made the following statement in the House of Commons, with respect to the Canadian deep-sea shipping:

> Canadian-flag vessels are no longer able to pay their own way. This situation is not new. Not since the beginning of this century has the business of owning and operating deep-sea vessels really prospered in Canada.

Then, the Prime Minister continued:

> The maintenance of a Canadian-flag merchant fleet can be justified only on the basis of one or both of two assumptions:
> (1) that the fleet is a net economic asset to the community,
> or
> (2) that the fleet is important for purposes of national defence
> ...we have concluded we are not justified from an economic view-point in maintaining a Canadian-flag fleet by artificial means.

With respect to the second point he indicated the arrangement under the N.A.T.O. Shipping Pool Agreement, which provides that the transferred ships to the United Kingdom are considered as a Canadian contribution to the shipping pool and the Canadian Government reserved the right to transfer them back to Canadian registry whenever it might deem it advisable to do so.

The Prime Minister added that:

> By proceeding along these lines and within the frame-work of security which we are building up, it should be no longer necessary for each individual country to risk the waste of its national effort in duplicating facilities and services which can be more efficiently carried out in peace-time by their partner countries, and which will be available to serve the needs of all should a war come [16].

2. *The Transfer Plan.*

In view of the growing competitive disadvantage of Canadian registered vessels, the Canadian Maritime Commission in order to remedy the situation made a number of alternative recommendations, one of which advocated the transfer of flag to U.K. registry of an agreed number of ships, while those owners who were willing to remain under Canadian registry were to be financially assisted. In his pronouncement of December 9, 1949, the Prime Minister announced that the sum of

[16] *Hansard*, 1949, pp. 2977-2981.

$3,000,000, would be provided for the purpose of assisting Canadian deep-sea shipping for the period of one year only with respect to 40 Canadian flag vessels. In all, 37 Canadian flag vessels received subsidies which amounted to $2,700,000.[17]

This recommendation was accepted by the Government, and by Order in Council, P.C.1333 of 16th March 1950, the original flag restriction was lifted. The Canadian owners of such ships transferred to U.K. registry, on their part, agreed to appoint and pay managers for their ships in the U.K., and to fulfill other obligations. They were, for example, to deposit their dollar and sterling gross freight earnings in a London account and to remit only the net profits in Canadian dollars to Canada. Thus the managers in London receive all revenues and make all disbursments. The Canadian Government agreed to use its powers to ensure that the ships so transferred remained in dollar-earning routes so that the U.K. might continue to receive the Canadian dollars that might be earned by these vessels. These earnings during the last seven years amounted to $300,000,000. The U.K. Government reserved the right of making a final decision on each application for transfer to U.K. registry.

At first, Canadian shipowners made much use of the Transfer Plan, but this process was slowed down because the war in Korea, which led to an increased demand for shipping services and higher freight rates in 1950. Stock-piling of strategic materials and imports of coal to Europe provided additional impetus to this shipping demand. Canadian ship operators in the tramping trades were able to cover not only operating expenses but also made a good margin of profit. This favourable situation continued only until the beginning of 1952. A decline in freight rates in that year brought the Canadian deep-sea shipping industry back to an unprofitable level. The fall in rates was due to the cessation of the stock-piling processes, the reduction in imports in many countries, particularly of coal from the U.S.A., to Europe and the increase in tramp tonnage.

On November 10, 1953, the Canadian Government issued a statement to the effect that no direct operating subsidies would be provided for Canadian dry-cargo ocean-going merchant ships. But at the same

17 Canadian Maritime Commission, *Fifth Report*, 1952, p. 10.

time, it also promised that if it appeared feasible to establish modern Canadian flag vessels on certain routes benefiting Canadian trade, it might consider at some later date the provision of some assistance to such vessels.

After the middle of 1954, however, freight rates began to climb steeply on account of an increase in demand for shipping that resulted from European, South American, and Japanese coal purchases, great movement of grain, greater volume of international trade in general. This situation was favourable to Canadian owners of ships under U.K. registry.

During 1956 the freight rates remained high because of an increased world demand for shipping facilities on account of the Suez crisis and British requisition of cargo vessels. After the re-opening of the Suez Canal the freight market deteriorated again. United States employed her reserve fleet vessels and new tonnage came from the world shipyards. The owners of the war-built ships were forced either to operate them at a loss or lay them up. Consequently, the number of ships under the Transfer plan diminished greatly. On March 31, 1958 there were 61 vessels owned by Canadian companies but registered in the U.K. and their gross tonnage amounted to 440,015 tons.

As from December, 1957, the ships under the Transfer Plan obtain also special depreciation benefits provided by the Canadian Vessel Construction Assistance Act.

The above arrangement, it is said, is advantageous to Canada because it permits her to retain control over an essential facility without becoming involved in subsidies for its support. Unfortunately, however, these ships are ageing and under the present government policy they will never be replaced by modern vessels. Thus there will be no Canadian ocean-going merchant fleet.

With the gradual disappearance of the Canadian ocean-going merchant ships, the percentage of the Canadian-flag participation in the carriage of total dry-cargo exports and imports of Canada (trade with or via the U.S.A. excluded) gradually diminished from 20.2% in 1947 to 2.1% in 1954 and to 1.4% in 1956. Thus Canada once again is entirely dependent on foreign vessels to carry trade from and to her shores, and "... the experience of more than two generations has been

that it is not profitable to operate Canadian vessels in the deep-sea trades, except in periods when world freight rates are comparatively buoyant".[18]

3. *The Replacement Plan.*

This plan came into effect in February 25, 1948, mainly as a result of the uneconomic operation of the former "Park" vessels. Since there was no market for such ships in Canada, the plan provided that the owners of "Park" vessels, could sell them abroad under a specified condition of using the proceeds of the sale for the purchase of modern ships to be operated on Canadian registry. These proceeds constituted an escrow fund. Permission to sell such ships was made conditional upon the undertaking of concurrent replacement in Canadian shipyards. No dry-cargo deep-sea ships were built for operation under the Canadian flag, however, because of higher construction costs in Canada as compared with similar costs in other countries. Under the above plan any owner of a "Park" vessel could apply to the Canadian Maritime Commission for permission to sell. If such permission was granted, then the seller entered into an agreement with the Government, which provided an obligation on his part to use the proceeds of sale for purposes of replacement within a period of five years. This could be extended in special circumstances for another two years.

The original version of the Replacement Plan was later, in 1950, amended by the Government to the effect that those who had capital tied up in escrow funds were permitted to assign them to others. For it became obvious that, in practice, it was not possible to replace each ship so sold. Funds could be used for the purpose of replacement as well as for modernization of Canadian shipping and for construction of coastal and inland trade vessels in Canada. The escrow fund, in the words of the Maritime Commission became a "compulsory building reserve".

The permission to assign funds to others was followed by transfers of funds at a discount ranging from 5 to 10% in favour of the assignee. Many owners of such funds took advantage of this permission because otherwise their capital would have been frozen for indefinite period

[18] *Report of the Royal Commission on Coasting Trade,* pp. 2-3.

by the obligation to build replacement in Canada and to operate them under the Canadian flag. The Canadian Maritime Commission allowed not more than one-third of the cost of non-ocean-going vessels to be met by the assignment of escrow funds.

On November 12, 1953, the Government announced its decision to liberalize its policy in connection with the use of escrow funds. It implied that the owners of escrow funds could thereafter use them to purchase or build dry-cargo ships anywhere in the world, the ships to be operated under the Canadian flag. The original limitation that ships financed by escrow funds should be built in Canada was thus relinquished.

On August 20, 1956, the Government announced additional changes in the Replacement Plan with a view to encourage greater use of the funds to modernize Canadian merchant vessels.[19] The more important changes were as follows: As from the date of the announcement, the flag covenant for a replacement will run for only five years, if the vessel is built in Canada, and for ten years, if it is built outside of Canada. If during the currency of the flag covenant the owner sells his replacement ship off Canadian registry, he will be obliged to redeposit in escrow funds only a proportionate part of such funds used for its acquisition. Finally, escrow funds may now be used also for acquiring tankers and making improvements to a vessel, whether in Canada or elsewhere.

From 1948 up to March 31, 1958 the sale of ships under the replacement plan resulted in the placing in escrow funds of a total of $97,500,000, of which approximately $54,600,000 has been used towards the construction of new ocean-going ships and $6,800,000 towards acquisition and modernization of ships.

As of March 31, 1958, the ocean-going fleet under the Canadian flag consisted of 9 dry-cargo ships and 8 tankers. The number of dry-cargo ships diminished from 156 in 1945 to 9 in 1958. The eight ocean-going tankers are chiefly employed in international trade but occasionally also in intercoastal and coastal voyages.

[19] *Hansard*, August 10, 1956, pp. 7405-7406.

B. The Great Lakes and Coasting Trade Fleet.

During World War II some of the Canadian Great Lakes vessels of size permitting them to pass through the St. Lawrence canals went into the U.K. and U.S. service. Approximately 60 such vessels were requisitioned for war service elsewhere, and by the end of the war, it was estimated that 21 vessels had been lost in action. The number of Canadian canallers declined from 136 in 1940 to 80 in 1945. By that year, there remained on the Great Lakes 226 Canadian vessels with a gross tonnage of 611,795 tons or 20.6% of the total United States and Canadian tonnage.

Since the end of the war in 1945 a new expansion has taken place in the Canadian Great Lakes fleet. This expansion was partly due to the importation of the old dry-cargo vessels from the United States and partly due to new construction of oil tankers before 1950 and bulk freighters, particularly since 1950. This fact reflected a general improvement in traffic in iron ore, coal, grain and sand, corresponding with the post-war economic prosperity of Canada and the U.S.A. In 1950, Section 22 of the Canada Shipping Act was enacted and since then the increase in the Great Lakes fleet has been mostly in vessels built in Canada. As of March 31, 1958, there were 193 Great Lakes and St. Lawrence canallers and 78 Upper Lakes vessels of 1,000 gross tons and over.

As of March 31, 1958, there were 52 dry-cargo vessels of 1,000 gross tons and over and 8 tankers employed in coasting trade in the Atlantic and Pacific regions.

In addition, by December 31, 1955 there were 836 scows and barges of 200 registered tons and over, having a total of 343,555 net registered tons as compared with 464 and 218,941 net registered tons in 1939, an increase of nearly 60 percent.[20] Most of these smaller vessels are employed in the western and eastern coasting trades. With respect to coasting shipping, the Federal Government is providing a financial assistance of about $15,000,000, a year in order to assure waterborne transportation in the regions which are unable to pay their full costs and to subsidize movement of coal from Nova Scotia.

[20] *Report of the Royal Commission on Coasting Trade*, p. 61.

V. — PROSPECTS FOR THE CANADIAN SHIPPING.

Prospects for the Canadian shipping are a matter of conjecture and involve many economic, political and national defence questions. For example, what is the Government view with respect to the need for Canadian ocean-going fleet in case of national emergency? How many ships are needed to provide nucleus shipping? Should inland shipping share the fate of the ocean-going fleet? What would be the best method, in the interests of the country as a whole, for maintaining Canadian shipping industry, both inland and ocean-going?

In the early 1955, the Federal Government appointed the Royal Commission on Coasting Trade to find whether the inland navigation in Canada should be restricted to ships-built and registered in Canada or should this country continue to let British ships to participate in Canadian coasting trade and compete with the Canadian inland shipping, as they are allowed to do so under the present Canada Shipping Act. In more recent years British participation amounted to about ten percent of the cargo carried in coasting trade in this country (mainly coal and iron ore). The percentage is higher in Eastern Canada.

The owners operating their vessels under Canadian flag naturally must pay wages and provide living conditions for the crews comparable to the prevailing Canadian standard in the country as a whole. Because of higher wages, higher cost of provision and maintenance, the annual cost of operating a vessel under Canadian flag is much greater than for the same vessel under British flag.

The limitations of the present canals kept out practically all ocean-going vessels from competiting with the Canadian vessels in the Great Lakes and the St. Lawrence River above Montreal, assuring thus a natural monopoly to Canadian shipowners in the coasting trade in that area. The economic growth of Canada and the U.S.A. is such that the present Great Lakes-St. Lawrence waterway is inadequate for the steadily increasing traffic. The construction of St. Lawrence Seaway has been undertaken to alleviate that inadequacy and to provide facilities that will enable the waterway to pass ocean-going ships.

"Cheap transportation facilities are essential to span the long distances separating the various regions of Canada and the St. Lawrence waterway provides such facilities between industrial areas of eastern

Canada and the primary producing areas of western Canada. Furthermore cheap transportation along the St. Lawrence route from the producing areas to the North Atlantic is an equally important factor in Canada's ability to compete in overseas markets." [21]

The opening of the St. Lawrence Seaway for the navigation season of 1959 adds only to the seriousness of the situation of the remaining Canadian shipping. With large British ships plying the waters of the Great Lakes and elsewhere along the Canadian waters, the competition to Canadian ships will most certainly increase. Since the Canadian vessels will have to compete for cargoes on equal terms with the vessels of lower-operating costs, it is said, that there is no ability to survive and the prospects of the inland shipping look like those of the Canadian ocean-going fleet. The restriction of the Canadian coasting trade to Canadian-built and registered ships would have unfavourable implications for the Canadian economy in general and the export and import trades in particular.

The Royal Commission on Coasting Trade, after a thorough examination of all views submitted to it and of all pertinent facts, has recommended no change in the present shipping legislation. It expressed a view that on the Atlantic seabord and the St. Lawrence River below Montreal the U.K. ships will continue to be employed. On the Pacific Coast the employment of the U.K. vessels is "of negligible importance and is likely to remain so". [22]

The greatest concern, however, exists with respect to the future of Canadian registered lakers in competition for inland bulk cargoes. The Commission suggested that "A substantial decline in the tonnage of lake vessels on Canadian registry might follow upon completion of the Seaway, in the absence of governmental action. However, it has been shown that a high proportion of the new vessels displacing them in the coasting and transborder trades would be on U.K. or other Commonwealth registry. Judging by present practices, most of these ships would be on charter to Canadian operators, who would be subject to effective governmental direction. As to other Commonwealth or foreign vessels,

[21] S. Judek, "Traffic on the Great Lakes-St. Lawrence Seaway", in *Canada Year Book*, 1956, p. 822.

[22] *Report of the Royal Commission on Coasting Trade*, p. 107.

governmental control, if necessary, could be exercised by either economic or moral pressure." [23]

Though the present Government has not formally indicated any views on the conclusions of the Royal Commission, the decision to sell the ships of the Canadian National (West Indies) Steamships Limited is being interpreted as a tacit acceptance of non-existence of the Canadian ocean-going fleet. In fact, the Commission's findings, if adopted, will require little government action. The Government is under no moral or legal obligation to adopt them.

With respect to the coasting shipping, the Commission felt that "while the power to control a Canadian fleet is doubtless an asset", the cost-price lines must be held in view of the importance of foreign trade to Canada. The Commission suggested therefore that the Canadians could continue to own and control shipping by acquiring their vessels in the world's cheapest markets and registering them in the U.K. or elsewhere in the Commonwealth and in this way be competitive.

The Canadian Maritime Commission stated that for reasons of national security, the Canadian ocean-going fleet should not be less than 750,000 dead-weight tons and that this nucleus of ships "[. . .] would be sufficient for the carriage of essential cargoes in the early stages of an emergency and to act as auxiliaries for Defence Services". [24] Indeed, on defence grounds alone the case for Canadian ocean-going fleet is very compelling. The Royal Commission observed however, that this requirement is being met at the present time by the Canadian-owned and transferred to U.K. registry ships. Unfortunately, however, this reserve of ships is rapidly diminishing and aging.

S. Judek,
Professor at the Faculty of Arts.

[23] *Ibid.*, p. 136.
[24] Canadian Maritime Commission, *Second Report*, 1949, p. 53.

Some Comments on Science and Religion[1]

I. — COMMENTS ON SCIENCE AND RELIGION IN THE PRESENT DAY CRUCIAL PROBLEM OF HUMAN SURVIVAL

The purpose of these brief discussions is not a systematic exposition of the problems discussed, but rather a brief delineation of one viewpoint — that of a Catholic scientist — upon some of the important questions of our time upon which both science and religion impinge. If discussion is stimulated and interchange of ideas results, then these discourses may be considered successful.

I once heard John Fitzgerald, a brilliant philosopher, remark that the objective of science is the control of the physical universe. My immediate reaction was that, whatever the objective of science may be, the objective of scientists is more modest and benign. Most of us are merely trying to satisfy our curiosity about the nature of this world in which we live, or about some special corner of it. But the knowledge so gained frequently proves to have momentous consequences for the control of nature. The enormous technological advances of the past few generations are, for the most part, direct consequences of the great expansion of scientific knowledge. On the one hand, this involves the production of steel for a multitude of uses which grace the modern home, as well as for tool dyes and industrial machines; it involves TV for entertainment as well as a great communications industry; it involves the utilities systems which make possible large modern cities; it involves improved varieties of live stock and crop plants, together with superior methods for their culture; in short, it gives us the means for a standard of living unimagined only a few generations ago. On the other hand, science has also given us a potential for destruction which is unparalleled in the history of the world, and which is very

[1] Presented at the Kent State University Conference on Religion (January 26-30, 1958).

possibly sufficiently great to destroy man entirely. In short, the products of science include an enormously increased power for good or evil from the hand of man.

The destructive potential of some of the discoveries of modern sciences, of course, one basis for the widespread irrational fear and distrust of science and scientists. I would therefore like to state that science as such is neither good nor bad, moral or immoral: it is simply factual. Moral quality enters only when man uses that knowledge for good or for evil. Man is capable of a free choice, and this is a religious problem. It involves the question not of what can be done but of what *ought* to be done, of value judgements and motives which have their well springs in religion rather than in the physical world of science.

Science, then, has given man the power to free himself from many of the burdens which have oppressed him in the past; it has also given him the power to make those burdens even more oppressive (as behind the Iron Curtain) or to destroy himself utterly. I believe that religious factors will be decisive in determining the actual use made of the great powers which man now holds.

Another facet of this problem which ought to be mentioned is the great power of spiritual factors in overcoming obstacles which may seem insuperable from a physical point of view. I am thinking of a man who was born, not far from here, hopelessly crippled, dwarfed in stature, spine twisted, limbs deformed and very small, hands reduced to only two rather rigid fingers. Many a less afflicted person has drifted through life a pitiful charge upon the charity of the more fortunate. It seems so obvious that he could not prepare for any profession, nor meet its minimal physical requirements if he did. But this man had an indomitable spirit, and he was blessed with a great teacher, Sr. Mary Aquinas, whose story some of you saw dramatized on TV about a year ago. Could a man so deformed actually do college work? Could he manage the dissections necessary for general zoology? Could he possibly make the simple drawings required in laboratory courses?

Actually, this man did all of these things and far more. He wanted to be an anatomist, and he devised very clever and effective methods to circumvent his own anatomical shortcomings. He completed the requirements for the Ph.D. degree in 1947, and for ten years it was my

privilege to serve with him in the same department, where he was known as one of our very best teachers. As a draughtsman, his drawings are done at the expense of great labor, but his papers are better illustrated than are those of most of his colleagues. This is a clear case of triumph of spirit over enormous physical odds, and I feel that it is directly due to his profound faith. If man is to survive the potential dangers which he has created, he will have to tap the same source of inspiration and power over self.

II. — SCIENCE, RELIGION, AND THE TEACHER.

I should like to begin this discussion by pointing out the somewhat paradoxical facts that science knows no religion, yet teachers and their students do. Putting this another way, there is no Catholic science, no Protestant science, no Jewish science; but teachers and their students are Catholics, or Protestants, or Jews, or they may base their lives upon still other foundations.

The first fact seems to me to impose an obligation on the teacher which is very generally recognized throughout the Western World: the contents of a science course should be factual, with clear recognition that the same observations could be made and the same conclusions drawn irrespective of the religion or philosophy of the scientist. Thus the Mendelian laws were discovered by a monk in a monastery of the Catholic Church, but they have been verified by scholars of every religion and of none. The occasional attempts to force the data of science into a particular ideological background have resulted in pseudoscience which has generally fallen after a short life fraught with inconsistencies and failures. The recent history of Lysenkoism in Russia is a good example.

On the other hand, the teacher's position is not quite so simple that he can dismiss all consideration of religion. This would be possible only if teacher and students were simply machines for the consumption of facts and the production of the appropriate generalizations and laws. But the teacher must deal with the whole student, and that includes his spiritual nature and his problems which arise from the interaction between his spiritual and intellectual growth. Thus, while science should always be taught as an objective body of facts and inferences,

without dependence upon any particular religion or philosophy, I believe that the classroom equipment of the science teacher should include profound knowledge of his own religion, some knowledge of his students' religion, basic respect for his students and sympathy for their religious problems even when he may be in fundamental disagreement with them, and finally he should be willing and competent to discuss problems with his students as they arise.

All of these problems are most difficult in state universities and other secular schools in which both staff and students may have highly diverse religious backgrounds. They are relatively simple in Catholic institutions, such as the writer has served, where a majority of staff and students share a common religious faith. We are still obligated to present courses on an objective basis: to return to a former example, one must carefully avoid any suggestion that there is something peculiarly Catholic about the Mendelian laws. Yet, when students raise questions regarding their problems in relation to science and religion, our common background makes it far easier to work out a solution which will satisfy the student.

In the more generalized situation of a state university, with the students highly diversified in religious background, it seems to me that the problem is somewhat more complex, but not different in kind. The clear-cut expression of the teacher's convictions, coupled with sympathy and respect for the student's viewpoint, will give the student an example of scientific objectivity and religious integrity which should be of greatest assistance in the resolution of his own problems.

Certain specific problems are perennial, and it may be worth while to discuss the manner in which I, as a Catholic scientist, handle them. The most fundamental of these is the old question of whether the great success of science in giving man knowledge of and control over the world of nature has done away with the necessity for the concept of God and the institutions of religion. Students are confronted with the facts that science has developed adequate explanations for many phenomena that were formerly attributed without explanation to the direct action of God; that it is unpredictable how much further this progress may lead and quite conceivable that there are no real limits to the potential exploits of science; that many scientists do not practice

any religion; and that some have expressed the belief that there is a fundamental conflict between science and religion. Hence students may justly ask whether science has made religion unnecessary.

In point of fact, the success of science not only does not restrict the legitimate sphere of religion, but it reinforces it, for it is one of the basic principles of Catholic theology that God ordinarily works through secondary causes — which means natural laws — and hence one should look for the direct act of God only when all other possibilities have been eliminated. The purpose of man's God-given intelligence is, in part, that God may not be alone in the understanding and contemplation of His works, hence the continued success of science is in no way an affront to the importance of religion, but only to a rather naive and immature viewpoint upon religion.

It is, of course, true that many scientists do not practice any religion, and that some indeed have given up religious practices in which they were raised. It may be mentioned, however, that in this respect they are like humanists, whose ranks have included not a few iconoclasts, and indeed like all mankind, for all professions include men of strong faith and of none, and of all intermediate degrees.

It may in fact be true that scientists whose daily business is the refinement and evaluation of sensory evidence may be psychologically less inclined to appreciate the intangible world of spiritual values. Nonetheless, many scientists have been exemplary men of faith also. I think of Gregor Mendel, whose influence in science will always be great, but whose only recognition during his lifetime came from the Church; of Alexis Carrel, a Nobel prize winner and convert to Catholicism; of Thomas Hunt Morgan, another Nobel prize winner who, although not a Catholic, was proud to accept membership in the Pontifical Academy of Sciences; of Père Teilhard de Chardin, a Jesuit priest who for many years until his recent death was one of the acknowledged leaders in the study of the fossil remains of ancient man; of Canon Georges LeMaître, the famous Belgian priest and astronomer; and of my many colleagues of lesser stature who are at once sound, respected scientists and good, practicing Catholics. Were there really a fundamental conflict between science and religion, a list of such brilliant men in whose lives the two are wedded could not be made.

Nonetheless, some scholars have believed that such a conflict exists. I submit that this results from inadequate science or religion or both. A geologist, for example, whose daily work deals with time measured in millions of years, can scarcely be blamed for a disparaging view on religion if he was raised in the belief that religion restricted the entire history of the world to a brief span of 6,000 years. Such shortcomings exist on both sides. They may be the basis for great difficulties for particular persons. But I submit that both science and religion are God-given pathways to the truth, the latter in the spiritual realm of man's relations with his Creator, the former in the physical realm of man's relations with the rest of the created universe. As both have the same source, no real conflict is possible, and apparent conflicts result from error on either side or both.

III. — RELIGION AND THE ORIGIN OF LIFE.

As my professional career has been spent in Catholic institutions, and as I am the author of a *Textbook of Evolution*, it frequently happens at scientific meetings that someone asks me how it was possible to write that book in a Catholic university. I would like to devote a few paragraphs to the discussion of this question in relation to the problem of the origin of life.

Not so many years ago, it was generally conceded that science had no insight into this question, and hence many who felt that evolution and religion were incompatible rejoiced that, whatever their difficulties might be in relation to the origin of species, the problem of the origin of life appeared to be beyond the pale of science and completely in the realm of faith.

This picture has now changed radically. Oparin has published a strong inferential argument in favor of random synthesis of organic compounds in the early ages of the earth, leading to proteins and other compounds characteristic of living things; then accidental development of autocatalysis and coacervates resulted in formation of free-living viruses, with mutation finally leading to bacteria and higher organisms. Horowitz has solved some important theoretical problems which at first appeared as stumbling blocks, and Miller has actually carried out successful laboratory experiments showing that, under

conditions similar to those supposed to have occurred in the early history of the earth, simple proteins and other compounds critical for the theory can arise spontaneously.

Does this leave any room for religion? I believe that it does. The biblical account says (in part) "In the beginning God created heaven and earth . . . and He said: Let the earth bring forth the green herb . . . Let the waters bring forth the creeping creatures having life . . . and He blessed them saying: Increase and multiply . . ." There is here a statement of Divine fiat, but there is no indication of the means by which His will was accomplished. It is an ordinary principle of theology that God ordinarily works through secondary causes, which means natural law, and hence in the study of the world about us, we should look for the primary causality of God only when the possibilities of secondary causality have been exhausted.

In the present instance, only a generation ago it appeared that no reasonable pathways of secondary causality were available to explain the origin of life. Today, the discoveries referred to above have changed that picture, and it is surely required by sound theology that the new possibilities be explored. But there is another difficulty. Philosophers have generally agreed that any event must have an adequate cause. The simplest living thing undergoes physico-chemical reactions and engages in activities far more complex than any which occur in the non-living world. Philosophers therefore quite properly ask whether non-living matter, with its relatively simple properties, can possibly include within itself an adequate cause for the development of the unprecedented characteristics of living organisms. To a Catholic who is interested in such questions, the solution of this problem is not very difficult: of course unaided matter has no such potentialities, but the Divine fiat is an adequate cause.

Whether in fact the origin of life did occur through the Divine fiat working in collaboration with the secondary causes which have been explored by men like Oparin, Horowitz, and Miller is an open question. It is quite probable that data sufficient for its resolution will never be available. For the present, I have simply tried to demonstrate that such discoveries do not present a crisis for sound religion.

IV. — ON THE COMPATIBILITY OF EVOLUTION AND RELIGION.

In the immediate post-Darwinian period, Hæckel and many others energetically championed the idea that the data of evolution comprise a proof of a purely materialistic philosophy. While time has tended to weaken this argument, still it has many adherents today, and only a few years ago it was a secondary thesis of a very widely read book. I would therefore like to take a little time to examine this argument.

The argument runs thus. The earth is known to have existed in excess of 2,000,000,000 years, and life is known to have existed for at least half of that time. The chemical experiments of Oparin, as well as the researches of others on viruses, make it plausible that life may have arisen spontaneously at some very remote time. During long ages of relative obscurity, life seems to have become diversified, and the main patterns of cellular organization were established. Most of this cannot be studied in the fossil record, both because many of the organisms were not suitable for fossilization, and because of extensive destruction during the enormous reaches of time which have intervened. But by about 500,000,000 years ago, the major invertebrate animal types and algal plant types were all present and have been preserved in the fossil record. At this time, all life was marine, or at least aquatic. Soon plants invaded the land, then became abundant and diversified. They were followed quickly by animals, principally amphibians which were little more than slightly modified fishes, and arthropods.

As new groups have arisen, they have commonly increased in numbers and variety of genera and species until they have reached a peak, then they have dwindled, perhaps leaving more dominant descendants, perhaps leaving none. For example, the reptiles arose in the Pennsylvanian period, reached a peak in the Permian and again in the Mesozoic era, then continued up to the present with only moderate importance. Fairly early in this history, they gave rise to the mammals, which became important only after the dominant reptiles became extinct at the end of the Cretaceous period. The sharks arose very much earlier, and have continued to the present as a moderately important group, with only minor fluctuations after their early dominance. The bony fishes arose about the same time, and have increased

in importance up to the present time. The brachiopods, or lampshells, were at their height during much of the Paleozoic era, and they have been continued to the present by a few genera. However many groups might be surveyed as to their "life histories", no regular pattern common to all seems to emerge. Each has simply responded to the different conditions which have prevailed at different times, expanding when the opportunity was at hand, contracting when forced to. In the expanding phase, a group becomes adapted to a wide variety of the ways of life which are open to it. For the lower taxonomic groups, extinction has been the rule, but classes and phyla have rarely become extinct.

Some features of the record seem decidedly random. Whatever groups have arisen at any particular time have included those possibilities which are apparent on the basis of their predecessors and the physical conditions of the time. For every functional problem, almost every imaginable solution has been used somewhere in the world of life. Some evolutionary lines give a superficial appearance of consistently directed evolution toward a definite goal, but examination of complete data, when available, usually results in an appearance of randomness. An example is the phylogeny of the horse. As commonly presented, the horse phylogeny consists of seven genera which span, by neatly spaced intervals, the morphological differences between the small, unspecialized *Hyracotherium* and the modern *Equus*. It looks as though horses knew where they were going from the beginning, and took the most direct route to get there. But a fuller study of the record shows that the horse family has included many other genera which varied in diverse ways not leading to modern horses. Thus the horse family has actually diversified in a random fashion, but only a single line has survived to the present time.

But there is also a genuine orienting factor in evolution, and this is adaptation. Of the many randomly formed variants of any species or higher group, only those can long survive and reproduce whose characteristics fit them reasonably well to carry on their ordinary activities in the physical and biotic environment in which they happen to live. Hence the necessity of adaptation, or better, the failure of survival of organisms which are not reasonably well adapted, gives a

certain amount of direction to evolution, without destroying its random character. Evolution thus involves a mixture of random and directed factors. It has been essentially opportunistic in the sense that the great increase in the total amount of life which has occurred during these past two billion years has been characterized by expansion into every available mode of life. Thus, before the invasion of the land by plants, there was no possibility of life on land for animals. But once plants did colonize the land, land animals of a wide variety of types quickly arose.

There is fairly good agreement on the means by which this has come about. The primary sources of variation are gene mutations and chromosomal mutations. Both are inherited and shuffled into new constellations of characters by the mechanisms of Mendelian heredity. The ecological factors to which the organism is subjected constitute the major agencies of natural selection, permitting more extensive reproduction and survival for the better adapted and restricting the expansion of the less well adapted. Because species are generally divided up into populations living under different conditions, this results in the formation first of subspecies, then of related but distinct species, and finally of even the highest categories. Thus any group tends to expand into an ever greater variety of ecological niches. The mammals were formed during the adaptive radiation of the reptiles. The Order Primates was, in turn, one of the early products of the adaptive radiation of the mammals. And finally, man himself is one of the late products of the adaptive radiation of the Primates.

Thus viewed, the world of life was not intended. It simply happened in an opportunistic way, because matter with the appropriate combination of properties happened to exist. And once life did occur, its variety was produced without purpose simply by the mechanistic operation of the factors mentioned above. Finally man, while he may be considered the highest of organisms in view of his great intelligence, great adaptability, individualization, and socialization; and while he is certainly among the highest from a structural point of view; yet man appeared on the scene in the same way as did all of the others, and so man cannot have been planned or intended. While he may, by some objective criteria, be regarded as the crown of creation, for he is the only creature which knows that he has a history, yet he is in *every*

sense a part of the material world. If God has any place in this picture, it is that of a very remote First Cause.

To me, the meaning of evolution seems rather different. It has been said that the old argument from design, generally associated with the name of Paley (whose works Darwin regarded as one of the two sources which made significant contributions to his formal education), has been greatly modified, but not in any way minimized, by the development of modern science. According to the above materialistic argument, it is entirely abrogated by the facts of evolution, for the appearance of design in the world of life is an illusion. To me, the materialistic argument itself seems to embody the anthropomorphic error. For it assumes that any supposed purpose of God for the world of life would have to be similar to the purposes which a man might conceive for it. The main objection to the idea of purpose seems to be that evolution is shot through with appearances of randomness and opportunism. It is alleged that if God were purposefully creating, by an evolutionary method, the flora and fauna of the world, He ought to move by the most direct steps to the desired end in each group. The orientation of evolution should be its major aspect, and the randomness and opportunism should be minor aspects if they existed at all. Second best biological mechanisms ought never to be used. For example, instead of animals having photoreceptors varying all the way from the eyespot of some protozoans to the eye of the vertebrates, all animals which have any use for photoreceptors ought to be equipped with the best of these. But it is quite possible that the purpose of God is something altogether different from any probable human conception, including that suggested below. It is conceivable that the abundance and variety of life are ends in themselves, and hence that the apparently purposeless aspects of evolution are fully in line with the Divine purpose.

But, it may be objected, why should the unsuccessful types have been allowed to appear if God has anything to do with evolution? At least two fallacies may be involved here: first, the error of using the present time as a standard; and second, the error of assuming that a type was unsuccessful because it is extinct. In the first instance, for example, if one thinks of the production of the present genus *Equus*

as the only purpose for which previous members of the horse family existed, then it is difficult to see why any but those in the main line of descent should have been produced. But an observer in the Miocene epoch would have been confronted with eleven genera of horses, each successful in a somewhat different ecological niche. The Miocene observer could have no way of knowing that the line would be continued in the future by only a single genus. He might justly have drawn the conclusion that production of horses adapted to a wide variety of ecological niches was a purpose of evolution, or of the God behind evolution. His reasoning could hardly be invalidated by the fact that at a later time conditions changed sufficiently to cause the extinction of most of these genera. In other words, it is perfectly plausible that the flora and fauna of each epoch in the world's history has had value *per se* in the Divine plan, and not simply as a means to the establishment of the world of life as we now know it. Who is to say how different the flora and fauna of the world may be 100,000,000 years hence? And yet, is today's life less important because it is, in part, a means to that of a remote time?

Second, the use of extinction or survival *at the present time* would seem to be a very doubtful criterion of "success" of a species or higher group. The overwhelming majority of species, genera, families, and even orders that have ever lived have long since become extinct. In some groups, the average life span of extinct genera has been long even on the geological time scale. Thus extinct genera of pelecypod molluscs had an average life span of about 80,000,000 years. Mammals of the Order Carnivora, however, have had an average life span of about 8,000,000 years and a maximum of about 20,000,000 years. No carnivore genus now living has had a longer existence than this, although it cannot be said that none will in the future. We often think of the mammals as the most successful group of animals, and the dinosaurs are often singled out as an unsuccessful group. Yet the dinosaurs were the dominant vertebrates over a period of time much in excess of the total life span to date of the dominant mammalian genera of today (or even the dominant mammalian orders of today). They were eminently successful in their time, and that fact cannot be abrogated by the fact that later environmental conditions led to their extinction. And who

has assurance that any of the successful groups of today will survive even as long? On the other hand, some groups which have survived over very long periods can hardly claim success by any other criterion. The Phylum Brachiopoda, for example, is known in the fossil record from the Cambrian, the most remote time from which abundant fossils are available. Even some of the Cambrian genera still exist today. The genus *Lingula* has had a life span on the order of 400,000,000 years, and it is even possible that our present species of *Lingula* are as ancient as that. Yet the group cannot be considered successful by any other standard, for it has never formed more than a very minor part of the world fauna, and its role today is negligible.

In summary, the data of evolution have been used in two ways to promote a false incompatibility with religion. First, the historical record of evolution is largely random and opportunistic in character, and it has been said that orientation should be its major aspect if it were planned by God. This proposition is anthropomorphic, for it attributes to God the same sort of purposes which man might have; and it overlooks the possibility that the diversity of life itself may be one of the purposes of God. Second, it is alleged that second best mechanisms and unsuccessful species ought not occur in the Divine plan. Success, however, is a very deceptive concept as applied to living species, and what is a very good mechanism for a species living under one set of conditions may not be at all serviceable for a different species. All species which survive at all long must be reasonably well adapted to their conditions of life. There does not appear to be any real incompatibility between evolution and religion.

V. — THE HEALING ARTS.

The healing arts are of considerable interest to me both as a zoologist and as a Catholic. I would like to discuss both aspects briefly. First, these professions are based upon technical competence which has its roots in the general progress of science, and most specifically of the biological sciences. As zoologists, our basic duty is the investigation of the variety, conditions, and characteristics of animals. While we do this primarily as pure scientists, that is for the sake of knowledge irrespective of the use to which it may be put, still it has many practical

applications. Foremost among these are the applications to the healing arts.

Much of our class time is devoted to course work which is immediately applicable to the training of physicians and dentists. I may cite such courses as general zoology, which is the introduction to the scientific understanding of the problems of life; comparative anatomy, which sets the stage for the understanding of the structure of the human body; embryology, which complements comparative anatomy and which adds information invaluable for the understanding of problems in obstetrics. In addition, almost all courses in zoology and even botany add background which deepens ones understanding of the biological basis of human health and disease. There is no substitute for professional competence in the practise of medicine and dentistry, and this is largely a matter of applied science.

Second, these professions have great interest from a religious viewpoint, because their motives are properly found in that altruism which is one of the important fruits of religion. Of course, the old picture of the physician as the last man to be paid is no longer valid. Today's physician properly expects and gets a good return upon the great investment of time and money which he has put into his training. Economically, he holds an exceptionally strong position in the community.

Nonetheless, I do not believe that economics is the major factor which attracts young men to the medical profession. Compassion for the suffering and desire to give significant service to our fellow men is more important. But conditions of modern practice have raised great obstacles in the way of the practical application of these principles. Fifty years ago, a typical physician knew his patients and their circumstances. His treatment of them was based upon profound knowledge of the family background. His bill was based upon the service rendered and his knowledge of the family circumstances. Today's physician typically practices in a large and rapidly growing community. It is not a neighborhood practice, and knowledge of families commonly does not extend beyond casual information. The efficiency of modern therapeutic techniques has reduced the practical importance of knowledge of families. And the lack of this results in mechanical inflexibility in

billing which often defeats the altruistic aspect of a profession which is, first of all, a community service.

This is a very difficult problem, and I do not propose to solve it. Some years ago, I heard the president of the American Medical Association express his concern over the poor relations between his profession and the general public. He attributed this to an unfriendly press. I would like to suggest, however, that the general public does not accept the press as a dictator of its attitudes, and would not follow the press in this regard if relationships between each family and its physician actually showed forth the altruism which the public expects and which the majority of physicians desire. Again, I do not wish to propose a solution for this problem, but I believe that it is one of the most urgent problems before the medical profession today. Its solution will require a really new, bold, and imaginative type of thinking. I commend it to you as one of the great challenges of your profession, and I urge you to bring your religious training to bear upon it.

* * *

Some brief comments in summary of the foregoing discourses may be in order. I was invited to participate in this conference as a Catholic scientist, yet there are still people who feel that this is an anomaly, that there is an antithesis between science and religion. If there is one common theme, however, to the preceding discussions, it is this, that religion is intellectually respectable and science is spiritually respectable. This feeling of antithesis finds its refuge in the widespread, erroneous idea that God dwells in the dark, unexplained and, possibly, unexplainable, corners of the universe, and hence that the progress of science is an embarrassment to religion. This is a fundamental error: it is a basic principle of theology that God ordinarily works through secondary causes, i.e. natural laws, and hence that we should look for the direct intervention of God only when all other possibilities have been excluded. A corollary to this proposition is that the failures of science are far more an embarrassment to religion than are the successes. For God created man in His own image, with a rational soul, so that He

might not be alone in the contemplation and admiration of his works. Thus the progress of science is also, properly considered, the triumph of religion.

Edward O. Dodson,
Department of Biology.

"Le Docteur Jivago"

Dans toute l'histoire de la littérature contemporaine, peu de livres auront suscité un intérêt aussi considérable et aussi universel que *Le Docteur Jivago* de Boris Pasternak. C'est à la suite de la publication de ce roman que l'écrivain russe se vit attribuer le Prix Nobel de littérature pour 1958. Une bombe atomique aurait éclaté sur Moscou que l'émoi n'eût pas été plus grand. En effet, deux ans auparavant, Pasternak avait soumis son manuscrit à la revue *Novy Mir* dans le dessein de lui en confier l'édition. Pour des raisons que l'on devine déjà et qui se feront jour par la suite, l'auteur du *Docteur Jivago* essuya un refus. Mais, malgré le rideau de fer qui encercle la Russie, l'affaire n'en resterait pas là et le précieux manuscrit ne serait pas relégué aux oubliettes. Il parvint à l'étranger et fut tout d'abord publié à Milan, apparemment sans autorisation de l'auteur, si on en croit Pasternak lui-même (*Time*, 17 nov. 1958, p. 30). La traduction italienne, qui est l'édition originale, donna immédiatement naissance à plusieurs autres traductions. On en comptait dix-sept en décembre dernier. Ce qui faisait dire à un critique américain : « The book without a country will shortly span the globe » (*Time*, 15 déc. 1958, p. 78).

Ironie du sort, l'attribution à Pasternak du Prix Nobel, l'une des plus hautes distinctions qui soient pour succès dans le domaine des lettres, devint aussitôt pour lui la cause de graves ennuis. Réprouvé ou condamné officiellement par les maîtres de Moscou, mis au ban des écrivains de son pays dont il demeure l'une des gloires, Pasternak jugea prudent de faire amende honorable au président Khrouchtchev et de ne pas accepter l'honneur insigne, ainsi que le cachet de quelque quarante mille dollars qui lui avaient été adjugés par l'Académie de Suède. Il allègue comme prétexte que l'attribution du Prix Nobel fut « une mesure politique » et il ajoute que ses éditeurs l'avaient déjà prévenu que son roman pourrait être interprété comme défavorable à la Révolution d'octobre et au système soviétique. « De ceci, confesse-t-il, je ne me suis pas rendu compte, et maintenant je le regrette » (*Time*, 17 nov. 1958, p. 30).

Attention ! Peut-être sommes-nous ici en face d'une manifestation du phénomène d'auto-accusation, si répandu en Russie, et que Pasternak appelle dans son roman « la maladie du siècle, la folie révolutionnaire de l'époque » (p. 544).

En effet, il n'est pas facile de supposer que le geste de Pasternak fut le geste d'un homme libre. Qu'il ait au contraire été commandé ou posé par contrainte, c'est l'évidence même pour quiconque connaît tant soit peu l'absolutisme de la dictature communiste et l'impérieuse obligation d'être toujours en parfait accord avec le bon plaisir du régime. Sa contrition, si vraiment contrition il y a, ne peut porter sur le roman lui-même, qu'il se déclare heureux d'avoir écrit. Comment en serait-il autrement ? On ne saurait, ni par les menaces ni par les sévices, enlever à un écrivain l'incomparable satisfaction d'avoir écrit un livre extraordinaire ou d'avoir créé une œuvre d'art, pas plus qu'on ne peut enlever à une mère la joie intime et exquise d'avoir mis au monde un enfant.

Alors cependant que trois savants russes obtinrent l'autorisation de se rendre à Stockholm pour y recevoir le prix qu'ils s'étaient mérité en physique, Pasternak, lui, brilla, si l'on peut dire, par son absence et dut se contenter de suivre en imagination la grandiose cérémonie, où son nom fut quand même proclamé.

L'attribution du Prix Nobel, sûrement, et peut-être davantage la réprobation dont il a été victime, furent pour l'auteur du *Docteur Jivago* le tremplin d'une gloire maintenant universelle.

En fait, à l'exception de quelques initiés et des spécialistes, qui, en dehors de la Russie, connaissait Boris Pasternak ? Et même dans son propre pays, quelle était au juste sa réputation ? On se demande pourquoi il n'est pas même nommé dans les manuels de littérature soviétique (*Relations*, déc. 1958, p. 327). A y bien réfléchir, cette absence ne prouve pas grand-chose et il n'y a pas lieu de la prendre au tragique. Qu'on se rappelle seulement avec quelle facilité, quelle désinvolture, quelle crânerie les dirigeants du parti fabriquent aujourd'hui une idole pour l'abattre demain, élèvent tantôt quelqu'un sur le pavois pour le vouer bientôt aux gémonies, font de l'autre un héros de la patrie pour l'accuser ensuite d'être un renégat, un traître, un ennemi du peuple, coupable des pires abominations. Sous la

dictature marxiste, il n'est pas de vérité objective, stable : ce qui était vrai hier, ne l'est plus le lendemain parce que les besoins de la cause, les nécessités de l'heure ont changé; le blanc devient noir et le noir devient blanc en un tournemain selon la mobilité ou la diversité des circonstances. Depuis la dernière guerre surtout, bien des pays s'en sont rendu compte et l'ont appris à leurs propres dépens, trop tard et très chèrement parfois.

N'attribuons donc pas trop d'importance au fait que le nom de Pasternak soit omis dans les manuels de littérature soviétique. Quelle est la vraie raison de cette absence ? Il reste que Pasternak, pour autant qu'on puisse en juger, n'est pas un écrivain des plus prolifiques, du moins d'après le nombre d'œuvres qu'il a publiées. Il est reconnu comme un excellent traducteur et c'est grâce à lui que les auditoires de Moscou peuvent entendre et goûter dans leur propre langue les pièces de Shakespeare.

Il fallait rien de moins que la crise du Prix Nobel et du *Docteur Jivago* pour que Pasternak acquît du jour au lendemain une notoriété mondiale. Le phénomène, soit dit en passant, n'a rien d'extraordinaire et ne doit pas nous étonner : l'attrait en quelque sorte incoercible du fruit défendu n'ayant visiblement pas épargné les fils d'Adam, il suffit parfois d'une condamnation par l'autorité, d'une mise à l'index pour attirer l'attention sur l'auteur incriminé et pour déclencher une course générale chez les libraires.

Dans le cas présent, ce fut une véritable ruée. Et, aux quatre coins du monde, la fièvre Pasternak se répandit comme une épidémie. Abstraction faite de l'engouement naturel pour un livre à la mode, abstraction faite de la valeur intrinsèque du *Docteur Jivago*, chacun voulut satisfaire une curiosité bien légitime et voir un peu par soi-même ce qui dans ce roman avait pu provoquer les fureurs de Moscou.

Plusieurs lecteurs subirent la dure épreuve de la patience. En effet, c'est en décembre dernier seulement que l'édition française, lancée par Gallimard, fit son apparition à Montréal, les éditeurs n'arrivant pas à fournir les libraires parisiens qui, au dire de la revue *Radio-Cinéma*, en écoulaient 5.000 exemplaires par jour. Et le magazine *Time* (12 déc. 1958) nous informe que le *Docteur Jivago* est d'emblée le « bestseller » aux États-Unis, 344.000 exemplaires ayant été vendus

jusqu'alors, et une réimpression de 430.000 exemplaires allant bientôt sous presse. Oui, vraiment, il y a une fièvre Pasternak.

Pourquoi ? Aux raisons invoquées plus haut, il faut en ajouter une autre. Beaucoup de personnes, particulièrement dans les milieux politiques ou intéressés à la politique internationale, ont considéré le roman de Pasternak comme un merveilleux instrument de contre-propagande et ont voulu l'utiliser comme tel dans la présente guerre froide qui oppose l'Est et l'Ouest, les démocraties occidentales et la dictature communiste de l'U.R.S.S.

Voici enfin, pensait-on, un écrivain qui a son franc-parler, qui ne dissimule pas la vérité et qui, se penchant sur les événements dont la Russie a été le sanglant théâtre depuis le début du siècle, n'en masque ni les tristesses, ni les horreurs. Voici enfin, pour déraciner à jamais les illusions de quelques naïfs sympathisants, une voix autorisée, un témoin sincère qui dévoile sans scrupule le vrai visage de la Russie tel qu'il a pu le contempler durant une des périodes les plus tragiques de sa tragique histoire.

Mais les meilleurs critiques ont évité le piège; ils ont vite réagi contre cette tendance à considérer le roman de Pasternak dans une optique de politique ou de contre-propagande. Ils ont voulu le lire, l'étudier, le juger uniquement comme roman, comme œuvre d'art. Et c'est bien ainsi qu'il faut faire. Même si les dirigeants communistes exploitent tout et font tout tourner à la glorification du parti, qu'il s'agisse de science, de technique, d'art, voire de sport, il n'est pas nécessaire, il serait même néfaste que nous commettions la même erreur. Un livre, un tableau, une pièce musicale, on les apprécie avant tout selon leur valeur authentique et pour les éléments de beauté qu'ils renferment. Or, le roman de Pasternak en promettait une abondante provision.

* * *

C'est donc avec une intense curiosité que j'abordai *Le Docteur Jivago*. Avec enthousiasme aussi. Mon enthousiasme, hélas ! se refroidit bientôt et je dois avouer en toute sincérité qu'il m'a fallu une bonne dose de patience avant de le voir renaître. Bien des fois, je fus sur le point d'abandonner la partie.

Ce qui, de prime abord, déconcerte le non-initié aux grands romans russes, ce n'est pas tant la longueur du *Docteur Jivago* — plus de six cents pages — que sa facture même. Au début — et ce début peut être plus ou moins long d'après le degré de préparation de chacun, — on se sent perdu, désorienté. On a l'impression de se trouver devant une scène gigantesque, aux décors multiples et variés, où des personnages, en nombre croissant, viennent, passent, disparaissent, se retrouvent on ne sait comment, se meuvent dans un réseau d'événements qui tendent à camoufler le jeu fondamental. L'auteur ne fait grâce de rien, il faut qu'il dise tout et ne laisse rien en suspens. Procédé qui, à nos esprits latins et français, paraît une surcharge inutile, encombrante. On aime toujours deviner un peu : c'est un hommage à l'intelligence et à l'imagination du lecteur.

La seule liste des principaux personnages couvre trois pleines pages liminaires qui sont là comme un index indispensable, auquel il est fastidieux d'avoir à se référer. Encore si ces personnages n'avaient qu'un nom et le gardaient toujours. Allez-y voir. Sans crier gare, Pasternak prend plaisir à les coiffer de surnoms ou de diminutifs — deux ou trois et même quatre dans certains cas — qui font souvent hésiter sur leur identité, à moins que, dès le début, on ne se livre à une gymnastique de mémoire pas tellement agréable. Libre à chacun de penser autrement mais, pour moi, la lecture d'un roman, tout comme l'audition d'une pièce de théâtre, doit être une heureuse détente, une agréable distraction, un plaisir facile, une joie de l'esprit, et non un travail ou un exercice laborieux.

Cette faiblesse de structure, des critiques impartiaux n'ont pas manqué de la relever. Elle se manifeste principalement par le recours trop fréquent à des coïncidences factices, sans antécédents naturels ou logiques qui appellent une suite ou qui, du moins la rendent plausible et comme allant de soi. Trop souvent, l'honnête vraisemblance n'est pas suffisamment respectée : faire constamment intervenir le hasard, et parfois le hasard qui tient du miracle, pour enchaîner les événements et rendre compte de situations étranges ou d'incidents inattendus, voilà une technique médiocre, simpliste et, à la longue, exaspérante. Un roman, même si c'est une œuvre d'imagination, n'est pas un conte de

fée où tout s'arrange comme par enchantement sous le jeu capricieux d'une baguette magique.

Aussi, malgré toute la gloire qui entoure le *Docteur Jivago*, couronné du Prix Nobel, ne soyons pas surpris que les critiques aient émis des jugements plutôt sévères. Ainsi, celui de Robertson Davies dans *Saturday Night* : « It is not a very good novel [...]. It is not the work of a novelist, and by this I do not simply mean that it lacks the tricks of technique which even inferior novelist can acquire; I mean that it is the work of a man with no feeling for narrative or creation of Character » (déc. 1958, p. 27). Le jugement du *Time* est encore plus sévère : « In strictly literary terms, *Doctor Zhivago* is an extraordinary novel, but it is not a great one. It is riddled by implausible coincidences, cluttered with disturbing minor characters, shamelessly melodramatic » (15 déc. 1958, p. 79).

Ces défauts évidents n'empêchent pas le lecteur persévérant de tomber finalement sous le charme du récit et de subir une espèce d'envoûtement qui le tient jusqu'à la fin. On se demande pourquoi, on cherche des raisons. Qu'est-ce qui nous captive ? Serait-ce le drame d'une vie malheureuse et tourmentée ou bien la riche fresque où la plume habile de l'auteur excelle à marier les couleurs, à les assortir aux lieux, aux personnes et aux situations qu'on se croit en pleine réalité ? Sont-ce les personnages qui éveillent notre intérêt, retiennent notre attention, aiguisent notre faim ? Sommes-nous mystérieusement conquis par le climat général de l'œuvre ou par tant de pages, d'une beauté durable, où s'affirme une main de maître ?

Car ce romancier est avant tout un poète soucieux du bien-écrire plutôt que de l'analyse des caractères. A l'exemple du docteur Jivago, poète aussi, il cherche la perfection de la forme. A ce sujet, Pasternak écrit : « Toute sa vie, il avait rêvé d'une originalité estompée et mise en sourdine, invisible au premier abord, dissimulée sous le voile d'une forme courante et familière. Toute sa vie, il s'était efforcé d'élaborer ce style direct et sans prétention qui permet au lecteur et à l'auditeur d'accéder au contenu sans même remarquer comment il s'en rend maître. Toute sa vie, il avait eu le souci d'un style qui n'attire l'attention de personne, et il était effaré de voir combien il était encore loin de cet idéal » (p. 525).

C'est pourtant la mâle vigueur de ce style direct qui éclate partout dans le *Docteur Jivago*. Possédant à un haut degré le don de s'adapter, Pasternak utilise un langage toujours très ajusté aux personnes en cause. La couleur pour ainsi dire locale y est si vive que le traducteur a dû, maintes fois, exécuter de véritables tours de force pour la faire revivre et en laisser soupçonner toute la saveur.

Les poètes, dit-on, n'écrivent jamais si bien que lorsqu'ils écrivent en prose. A titre d'exemple sur la splendeur du vêtement que Pasternak donne à sa pensée, écoutons ce passage vraiment admirable : « Après deux ou trois strophes qui coulèrent facilement et quelques comparaisons qui l'étonnèrent lui-même, il [Jivago] fut pris tout entier par son travail et sentit l'approche de ce qu'on appelle l'inspiration. Le rapport des forces qui régissent la création paraît alors se renverser. Ce qui reçoit la priorité, ce n'est plus l'homme et l'état d'âme auquel il cherche à donner une expression, mais le langage par lequel il veut l'exprimer. Le langage, patrie et réceptacle de la beauté et du sens, se met lui-même à penser et à parler pour l'homme et devient tout entier musique, non par résonance extérieure et sensible, mais par l'impétuosité et la puissance de son mouvement intérieur. Pareil alors à la masse roulante d'un fleuve dont le courant polit les pierres du fond et actionne les roues des moulins, le flux du langage, de lui-même et par ses propres lois, crée un chemin, et comme au passage, la mesure, la rime, et mille autres formes, mille autres figures encore plus importantes, mais jusqu'ici inconnues, inexplorées et sans nom » (p. 521).

Si, comme plus d'un l'affirme, le *Docteur Jivago* est un roman de poète, nous avons là, probablement, la raison de notre enchantement et la solution de l'énigme. « L'art, écrit Pasternak, ne m'a jamais semblé être un objet ou un aspect de la forme, mais plutôt un élément mystérieux et caché du contenu. Pour moi, c'est clair comme le jour, je le sens par toutes les fibres de mon être, mais comment exprimer et formuler cette pensée ? » Il ajoute : « Les œuvres parlent de bien des façons : par les thèmes, les situations, les sujets, les héros. Mais elles parlent surtout par ce qu'elles recèlent d'art » (p. 340).

Retenons ces dernières paroles et n'en demandons pas davantage; contentons-nous de ce clair-obscur qui dit tout à qui peut comprendre,

mais qui ne dit rien à des yeux habitués au microscope. La beauté se voit et se sent; elle ne se dissèque pas. Dès l'instant que, par un peu de l'esprit, j'y introduis la division et que j'en isole les éléments, je détruis l'harmonie des formes où la beauté est enclose; j'en taris l'expression dans sa source même.

« Les œuvres parlent surtout par ce qu'elles recèlent d'art » : tel me paraît le secret du *Docteur Jivago*. Au-delà des thèmes, des situations, des héros, il y a dans ces pages une force latente, imprécise, diffuse, substantiellement présente qui, à la façon d'un courant électrique, n'attend plus que le contact pour que l'éclair jaillisse, que tout s'anime, prenne forme et vie.

N'en doutons pas : Pasternak a réalisé le rêve de Jivago : « donner le jour à une œuvre durable, essentielle » (p. 343).

Me voici donc, après bien des détours, passablement réconcilié avec le romancier Pasternak. Je veux bien oublier ou lui pardonner ses faiblesses — un poète n'a-t-il pas droit à certaines licences ? — et ne pas trop regimber contre ceux qui, sans aucune hésitation, classent le *Docteur Jivago* parmi les chefs-d'œuvre de la littérature (*Études*, déc. 1958, p. 356, 358).

* * *

Mais qui est ce docteur Jivago ? Il y a sûrement intérêt à faire plus ample connaissance avec lui; intérêt d'autant plus vif qu'il semble exister une très proche ressemblance entre Iouri Jivago et Boris Pasternak, si toutefois l'auteur et le héros ne sont pas souvent une seule et même personne.

Le roman s'ouvre par une scène mortuaire : les funérailles de la mère de Jivago. Le voici, à dix ans, orphelin; son père, riche industriel, ayant depuis longtemps rompu avec sa famille. Acculé à la banqueroute, il met fin à ses jours en se précipitant d'un train en marche. Un oncle, « le maître à penser de son adolescence » (p. 217), prend Jivago sous sa tutelle, puis le confie à une famille amie de Moscou, les Gromeko, dont la fille Tonia deviendra éventuellement sa femme. Il fréquente le lycée et, bien qu'il ait un goût marqué pour l'art et l'histoire, s'oriente vers la médecine. « Tout était sens dessus dessous dans l'esprit de Iouri » et, devant la table de dissection, il s'interroge

sur « le destin inconnu de ces corps allongés », sur « le mystère même de la vie et de la mort » (p. 87).

En même temps que lui vivait à Moscou une jeune lycéenne, d'une beauté ravissante, éprise de pureté, mais marquée par le destin et très tôt réduite en servitude par une crapule de la pire espèce, un avocat retors du nom de Komarovski. C'est elle, Lara, qui sera le grand, l'incoercible amour de Jivago. Elle tente de se libérer de son séducteur en attentant à sa vie. Le coup rate et atteint le professeur Antipov qu'elle épouse quelque temps après. Tous deux partent pour l'Oural où du travail les attend.

Bientôt c'est la guerre et Antipov quitte Lara pour l'armée. Lara elle-même devient infirmière. Et voici que Jivago, qui est en service médical, retrouve la jeune lycéenne d'autrefois auprès d'un blessé. Leur travail les rapproche souvent. Malgré ses protestations de fidélité à sa femme inquiète, Iouri s'éprend de plus en plus de Lara. De retour à Moscou, Jivago reprend son travail de médecin. Témoin de la révolution d'octobre 1917, il voit s'installer le pouvoir soviétique et la dictature du prolétariat. L'hiver qui suivit fut par malheur des plus rigoureux et Jivago connut la misère extrême. Une seule issue : quitter la grande ville et « retourner à la terre » (p. 250).

Avec sa famille il fait route vers le lointain Oural. Là, afin de ne pas aliéner sa liberté, il garde le silence sur sa profession. « Pendant que les mains sont occupées à un travail physique, musculaire, [...] que de pensées, que de réflexions nouvelles surgissent dans l'esprit » (p. 335) ; il les note et formule le désir de « donner le jour à une œuvre durable, essentielle » (p. 343).

Comme il fallait s'y attendre, Lara se retrouve sur son chemin. Ils se revoient et Jivago s'attache intimement à elle. Aura-t-il jamais le courage de rompre ? Arrêté à l'improviste par un groupe de partisans, il est mobilisé de force et obligé de les suivre dans leurs retranchements. Loin de sa famille, loin de Lara surtout, son « âme se déchire » (p. 409). Il réussit enfin à s'enfuir du camp. C'est une loque vivante quand il arrive à Iouriatine, que son épouse vient de quitter pour Moscou. Mais Lara était là, elle « à qui il avait tout donné, qu'il avait préférée à tout, pour qui il avait déprécié tout le reste » (p. 472). L'intensité de leurs communs sentiments atteint au paroxisme. Le triste

passé de Lara n'y fait pas obstacle : « Je pense, lui dit Iouri, que je ne t'aimerais pas avec autant de force, s'il n'y avait rien à te reprocher, rien à regretter en toi » (p. 478). Et, citant *Roméo et Juliette* de Shakespeare, il ajoute : « Dans le livre du destin nous sommes sur la même ligne » (p. 480).

On croirait que leur liaison va se nouer définitivement. Au fond de son cœur cependant, Lara garde la nostalgie de son amour pour Antipov. « Pour lui, dit-elle, je sacrifierais tout. Même ce qui m'est le plus cher. Toi » (p. 483). En revanche, Jivago reçoit une lettre de sa femme où, après lui avoir confirmé son indéfectible attachement, elle lui apprend qu'elle doit s'exiler à Paris.

Telles sont les conjonctures quand surgit l'infâme Komarovski, séducteur de Lara et responsable du suicide du père de Jivago. Il leur propose de les faire passer en Extrême-Orient en vue d'assurer leur sécurité. Le projet sourit à Lara, à cause surtout de son enfant, mais elle ne partira pas sans Jivago, qui demeure irréductible dans sa volonté de ne pas suivre Komarovski. Ce dernier recourt alors au mensonge : le mari de Lara, Antipov, aurait été pris, condamné à mort et fusillé. Jivago est ébranlé : il consent à jouer la comédie pour que Lara accompagne Komarovski, tandis que lui demeurera sur place. C'est la séparation définitive de Lara et de Iouri, et elle se fait sans adieu.

Jivago s'étourdit dans le travail : il écrit. Un jour, un visiteur frappe à sa porte. C'est Antipov, traqué, accouru du fond de la Sibérie en quête de sa femme et de son enfant. Il apprend qu'il les a manqués de justesse et se suicide.

En 1922, Jivago rentre à Moscou, plus misérable que jamais. Il y passe les huit ou neuf dernières années de sa vie, coupées par une brève liaison et occupées surtout à écrire. Alors qu'il se rendait à l'hôpital une première fois pour raisons de service, il est soudainement pris d'une crise violente et meurt sur-le-champ.

Le roman touche à sa fin. Une autre scène mortuaire fait pendant à celle du début. Auprès de la dépouille mortelle de Jivago, une présence inattendue : celle de Lara. Du frère de Jivago, Lara apprend avec certitude qu'Antipov n'a pas été fusillé, mais que, désespéré, il s'est lui-même donné la mort. Quelques jours plus tard, Lara disparaissait sans laisser aucune trace.

Ainsi l'un après l'autre, les personnages ont tragiquement quitté la scène. Le rideau tombe avant la terrible hécatombe de la dernière guerre, brièvement évoquée en épilogue. Si la victoire n'a pas « apporté la lumière et la délivrance » (p. 615) attendues, une chose demeure acquise : le recueil des écrits de Jivago où passe un souffle d'indépendance, de liberté et peut-être aussi d'espoir.

Durant cette longue tourmente qui s'encadre entre deux scènes de deuil, comment réagit Jivago ? En face des transformations profondes et violentes qui s'opèrent dans le régime social de son pays et des misères engendrées par la guerre et la révolution, misères qui le frappent parfois très douloureusement, quelle est l'attitude de Jivago ? Entre-t-il dans le mouvement, demeure-t-il sur la défensive ou se montre-t-il récalcitrant ?

De l'ensemble même du roman se dégage une conclusion évidente. Jivago n'est pas engagé dans la révolution. Il la subit, il en supporte les conséquences, il n'y collabore pas. Intérieurement, il vit en dehors, ou mieux au-dessus d'elle. C'est bien ce qu'on pense autour de lui : « les modérés... le trouvaient dangereux; ceux qui étaient politiquement engagés ne le trouvaient pas assez rouge. Il n'appartenait ni à l'un ni à l'autre groupe, il n'avait plus d'attaches avec le premier, il n'en avait pas encore avec le second » (p. 224). En aura-t-il jamais ? « Bien sûr, dit-il, je ne suis pas avec eux. Mais j'ai du mal à me faire à l'idée que ce sont eux les héros, les lumières, et que je ne suis qu'un petit bonhomme mesquin, partisan des ténèbres et de l'asservissement de l'homme » (p. 487). Le non-conformisme de cet « indécrottable bourgeois » (p. 406) ne passe pas inaperçu. « Il y a, lui fait-on remarquer, un certain style communiste. Rares sont ceux qui se conforment à ce canon. Mais personne ne contredit de façon plus évidente cette manière de vivre et de penser que vous, Iouri [Jivago...]. Vous êtes un défi, un outrage à cet univers. Si encore c'était un secret. Mais il y a ici des personnages influents [...]. Ils vous pénètrent jusqu'au fond de l'âme » (p. 503).

Sans être un contre-révolutionnaire, Iouri Jivago n'adhère pas à l'ordre nouveau. Ce qui empêche la conversion de s'opérer ce n'est peut-être pas tant l'attachement aux réalités anciennes que l'absence de

conviction sur la prétendue valeur des réalités nouvelles issues de la guerre et de la révolution.

La guerre ! C'est elle qui est responsable de tout. « Alors le mensonge vint sur la terre russe. Le principal malheur, la source du mal à venir fut la perte de la foi en l'opinion personnelle. On imagina que le temps où l'on suivait les inspirations du sens moral était révolu, que maintenant il fallait emboîter le pas aux autres, et vivre d'idées étrangères à tous et imposées à tous [...]. Cet égarement de la société s'empara de tout, contamina tout. Tout tomba sous son influence funeste » (p. 484).

Le marxisme lui-même n'échappe pas à la critique sévère de Jivago. On le lui représente comme « une science positive, une théorie de la réalité, une philosophie de la situation historique ». Jivago riposte : « Le marxisme se domine trop mal pour être une science. Les sciences, d'ordinaire, sont plus équilibrées. Le marxisme et l'objectivité ? Je ne connais pas de courant qui soit plus replié sur lui-même et plus éloigné des faits que le marxisme. Chacun se préoccupe de vérifier ses idées par l'expérience, alors que les gens du pouvoir, eux, font ce qu'ils peuvent pour tourner le dos à la vérité au nom de cette fable qu'ils ont forgée sur leur propre infaillibilité » (p. 312).

Jivago n'accepte donc pas l'enrégimentation de la pensée qui doit prévaloir. Il n'entre pas dans le moule commun obligatoire. Il garde sa liberté intérieure. A travers toutes les contingences dont il se détourne, il voit une réalité sous-jacente, où son cœur demeure enraciné. Et cette réalité, c'est pour lui « la Russie, cette mère glorieuse, incomparable, dont la renommée s'étend au-delà des mers, cette martyre, têtue, extravagante, exaltée, adorée, aux éclats toujours imprévisibles, à jamais sublimes et tragiques » (p. 470).

Dans une évocation de la Russie, où jadis existait une religion officielle, les thèmes fondamentaux du christianisme devaient se faire jour de quelque façon. Ce n'est pas pour rien que Pasternak insère toute l'action du roman entre deux funérailles. Jivago « médite inlassablement sur la mort » (p. 115) et la vie; il s'interroge sur ce que sont l'âme, la conscience, l'immortalité, la résurrection. Quelques rares personnages ont une certaine religiosité. Toute jeune fille, Lara fréquente l'église occasionnellement, mais c'est pour y chercher un

apaisement ou une consolation plutôt que pour y remplir des devoirs envers Dieu (p. 66). Jivago, enfant, adresse une prière au ciel pour sa mère qu'il vient de perdre (p. 23). Bientôt, plus aucune manifestation de religion, présente au début surtout comme un fait social, et non comme quelque chose qui a vraiment prise sur la vie. Les réflexions de Jivago sur les thèmes chers ou propres au christianisme ne l'empêchent pas de vivre en dehors de celui-ci tout comme il vit en dehors du marxisme. Devant l'un et l'autre il se place en observateur; il porte témoignage sur les faits observés qui deviennent la pâture de son esprit méditatif.

La même remarque s'impose quant à la description de la vie morale des personnages. On a vu plus haut un peu de leurs aventures : séduction, amours illégitimes, infidélités, suicides. Tous ces crimes, qui alimentent tant de romans inacceptables, sont ici rapportés sans recherche du détail osé ou scabreux dans lequel certains auteurs manifestement se complaisent et qui est presque une invitation à la complicité. La narration garde toujours le ton du reportage; dépouillé de toute connivence, il fournit une maigre pitance aux extravagances de l'imagination.

* * *

Voici, pour terminer, quelques conclusions d'ensemble.

Le Docteur Jivago est un roman-témoignage. Quelle que soit sa part de fiction, il a une valeur documentaire sur toute une tranche de l'histoire russe.

Le Docteur Jivago est un roman où, comme dans les drames de Shakespeare, le tragique abonde, mais ce n'est pas un roman noir. Il s'y trouve, en effet, un effort de dépassement, une aspiration vers la liberté et le bonheur toujours possibles.

Le Docteur Jivago est un roman personnaliste. Il exalte l'individu et ne le sacrifie pas à l'envahissement de la collectivité anonyme. Les thèmes fondamentaux de la vie humaine y sont un sujet d'inquiétude; et pour autant que leur considération ressortit plus au besoin de lumière et à la recherche consciente de la vérité qu'à un simple procédé littéraire, il tombe dans le champ de l'humanisme, voire de l'humanisme chrétien.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

Immigration on Canadian Unity

A Philosophical Note

The 20th century, it was foretold, belongs to Canada. The long queues of applicants for admission to our country would seem to indicate a widespread, perhaps worldwide conviction that the prophecy was true. And its fulfillment in our time entails many and varied questions, among them the very basic one of national unity and immigration.

Canada is a nation, a national society. We may recall the classic definition: a society is a number of men joined together for a common purpose. This bond of union is the key-note of any society: without union, without unity, there is no society, no nation. National unity therefore must inevitably be a basic concern of Canadian citizens *qua* citizens, a basic concern of the Canadian Government. And, to a very large extent, the measure and norm of a government's competence and efficiency will be its success in preserving, fostering and enhancing national unity. The Canadian immigration policy, then, in its very conception and in its execution and control, must be geared to national unity.

Immigration, indeed, cannot be snatched from its international context. The word "immigration" denotes merely the incoming of citizens-to-be, but it connotes as well the outgoing of citizens from other countries: emigration is a necessary correlative. So, judicious thinking on immigration will transcend our own country's frontiers and will range also within the frame-of-reference of "jus gentium", of international law in its deepest implications. To be wise and just, a policy of immigration should spring from solid concepts of national and international rights and duties, national and international privileges, the extent and limitations of sovereignty. Indeed, unity within the nation must ever be the prime concern: a wise and just policy of immigration must have as primary aim the good of Canada. But the rights and legitimate claims of other peoples cannot be spurned.

To the unsearching eye it might appear that national unity is best served by concentrating on established Canadians, and shutting tight the ports of entry to all outside aspirants. Yet even on grounds of pure self-interest, this position cannot be maintained. We are told by our best economists that our growing national product demands more consumers within the country, far more consumers than the normal population growth would provide by birth-rate alone. Nor can we expect export trade, outside consumers, to make up the deficiency; we need not only extra mouths to consume but also extra hands to produce. It is to the great material and economic advantage of established Canadians to have these needed extra consumers and producers come to us and pitch their tent in our land of plenty.

Besides this material and economic benefit, a fair consideration will bear out the fact that immigration can be to the great cultural advantage of established Canadians. An influx of many people from many lands and varied cultures could mean a crazy quilt of clashing colours, but it could also mean a harmonious blend of many accents singing "O Canada" with pride and intelligence and thanksgiving. The final effect, pleasing or ugly, will depend on many factors: a cautious and prudent screening of applicants, or a heart-over-head indiscriminate welcome, a gushing hospitality, clasping to Canada's heart every bum from every foreign Bowery, proffering Canada's legacy to tainted hands; a sensible preparation and orientation of newcomers, or a lack of adjustment programming; a policy of vision and insight, or a myopic approach to the entire problem.

For all its triteness, the Immigration Officer's cliché, "Integration, not assimilation", is a wise watch-word. It shows the right abhorrence of the melting-pot idea. It neatly and graciously implies an appreciation of other cultures. It is a tribute to newcomers.

The goal is integration: to bring parts together to form a whole, to impart a unity to diverse elements. And since these diverse elements are human beings, the right way to impart this unity is not to impose it from without, but to educe it from within: a process of educing, a process of education. Nor can this noble goal of integration be attained by a one-sided movement on the part of new Canadians towards native Canadians. That is not enough. There must be a mutuality of

acceptance and adaptation. It would be a grave error to work from the principle that the established Canadian is a fixed object, a static term in this relation of new to old citizen, and that the entire motion of integration is to be expected and educed from the newcomer. There is a mutual movement required, a dual polarity.

The objective is good citizenship, good fellow-citizenship, citizens in good-fellowship. So we see the problem falling into its proper area, the area of friendship in a broad sense. And friendship, of course, is inextricably linked with love. It is a love-factor. So the question of immigration and national unity really spells a question of love. Should we not expect to find the answer, then, in the metaphysics of love?

To some, the technical jargon of philosophy may be an irritation. But, as Karl Relhed put it, "Philosophy is getting to the guts of things, probing essences: it is a surgical technique, and technical terms are its necessary tools". In the metaphysics of love, we find a basic technical term "*ekstasia*" to shed light on the question of immigration and national unity, on the question of integration.

In any love-relationship, there is a deep-seated tendency and drive not only to project between lover and beloved, but for each to leave self behind, to come out of self (a standing "stasia" outside "ek" of self) in order to become the other. It is the "urge to merge", not only or not even physically, but rather in the realm of mind and spirit. It is a mutual tendency to blend into a single entity, to form a whole, to integrate.

Personal identity is retained, cannot but be retained, yet the intense desire is to lose self and become the other. As St. Paul put it, "And now I live, not I, but Christ liveth in me, and I in Him".

This urgent drive to be like the other, in a sense to be the other, suggests at least assimilation (for the root-meaning of assimilation is "similar to"), and suggests even identification, being exactly the same as the other. And is this not precisely what we wish to avoid in our immigration process? Is this not diametrically opposed to our dictum "Integration, not assimilation, — much less, identification"?

Yet, really, it must be precisely what we do want: its logic is irrefutable. Canada's well-being demands national unity, therefore Canada's immigration policy must be geared to national unity; unity

among human beings in society is a type of love-relationship; and this demands "ekstasia", a sort of assimilation and indeed a sort of identification.

The bald fact is that the integration of immigrants undoubtedly does demand a sort of assimilation and identification. Without this, integration is a vain ideal. However, there is no cause for alarm. True, a sort of assimilation and identification is necessary, useful and desirable for a successful process of integration. But it is an assimilation and identification where both parties gain much, and neither loses anything that is worth keeping in comparison with the gain.

The first and obvious possession to be given up by both parties is false prejudice, a certitude or opinion or feeling concerning the other which is founded on insufficient knowledge and which is, as a matter of fact, false and erroneous. Many prejudices are, of course, in accord with the facts although really based on insufficient knowledge of the facts. These true prejudices are, in practise, harmless. False prejudices, whether disparaging or flattering the other party, must be given up since true integration must be based on truth.

False prejudices will be removed by true knowledge of the other. And this true knowledge must start with a clear grasp and firm conviction that all men are basically the same. Confucius said it ages ago: "The nature of man is always the same; it is their habits that separate them." And an old Spanish proverb adds: "Habits are at first cobwebs, then cables."

To integrate the very young will be a simple matter, given right guidance. To integrate adults will be more or less difficult according to the number and strength of cables to be broken, the number and strength of intellectual or moral habits irreconciliable with good citizenship and therefore with national unity.

Cables of false prejudice must go, cables of illusory great expectations, cables of unfounded superiority or inferiority, cables of unrealistic standards of living. And these undesirable habits of thinking and acting, of feeling and re-acting, must be broken or tempered and controlled by established Canadians every bit as much as by immigrants.

Given sincerity and goodwill on both sides, a modicum of intelligence and character, ample opportunities for self-knowledge and

mutual knowledge, there is every reason to expect good citizens, new and old, understanding one another, accepting and respecting and liking one another, benefiting one another and learning from one another, gladly relinquishing what is harmful to the common good.

Within the framework of our laws, our traditions, our material and spiritual resources, our ideals, there will be a mutual enrichment by good citizens with varying good habits. And any nation with a preponderance of good citizens and with firm, just means of correcting or checking bad citizens is inevitably a unified nation.

The conception and execution and control of Canadian immigration is geared to good citizenship. And with good citizens, national unity will never be in peril.

Ronald Dehler,
Professor at the Faculty of Arts.

Essai de toponymie oblate canadienne

En marge d'un anniversaire

(suite et fin)

— R —

254. Rae (lac), voir Rey (lac), n° 258.

255. Reboul (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Bonaventure, proclamé le 4 janvier 1940, en l'honneur du père Louis Reboul.

Position : 48°25′ 65°30′.

Louis-Étienne Delille-Reboul est né le 4 décembre 1827 au diocèse de Viviers. Entré chez les Oblats en 1850, il fut ordonné le 29 juin 1852 et partit pour le Canada le 13 mai 1853. Il devint dès ce moment l'apôtre légendaire des chantiers. Il fit du ministère à South-Gloucester, à Maniwaki, mais surtout à Notre-Dame de Hull dont il peut à juste titre être considéré comme le fondateur. Il est mort à Mattawa, le 2 mars 1877, victime de son zèle dans les missions des chantiers.

256. [*] Rey (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur toutes les cartes du père Morice dans la région de 54°-55° 124°-125° au nord de l'extrémité est du lac Stuart, à la mémoire du père Achille Rey. Ce lac est devenu le lac Pinchi, dans le 5e rang du district côtier.

Position : 54° 124° nord-est.

Le père Achille Rey est né au diocèse de Gap en 1828 et fit sa profession en 1845. Ordonné prêtre en 1851, il fut le premier chapelain de Montmartre. Il est décédé le 27 avril 1911.

257. Rey (lac). Colombie-Britannique. Le nom de Rey a été conservé pour désigner un lac constitué par l'élargissement du ruisseau Rey, à l'est de Guichon-Creek, dans le district de Kamloops.

Position : 50° 120° sud-ouest.

258. Rey (lac). Territoires du Nord-Ouest. Le père Petitot changea le nom du lac Lacets-à-Lièvre en celui de Rey [298]. Le *Place*

[298] E. Petitot, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la Géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 187.

Names. Northern Canada, dit que le nom a été donné en l'honneur de Mgr Rey [299] et se trouve au sud du Grand-Lac-de-l'Ours, mais le père Petitot a dû donner ce nom en mémoire du père Rey. Le nom au Canadian Board et sur les cartes est faussement épelé Rae [300].

Position : 64°10′ 117°20′.

259. Rey (ruisseau). Colombie-Britannique. Ruisseau coulant vers le nord-ouest dans le Guichon-Creek au sud du lac Mamit dans le district de Kamloops.

Position : 50° 120° sud-ouest.

260. Reynard (lac). Saskatchewan. Lac situé à l'est de l'Amisk, en l'honneur du frère Alexis Reynard. Le nom a été approuvé le 7 août 1949 [301].

Position : 54°42′ 102°00′.

Le frère Alexis Reynard, né à Courry, diocèse de Nîmes, en 1828, entra chez les Oblats en 1849. En 1852, il s'embarquait pour les missions du Nord où il se dévoua jusqu'au 20 juin 1875, alors qu'il tomba martyr de son dévouement aux mains des Iroquois.

261. Riou (lac). Saskatchewan. Lac situé dans la région de Black-Lake, en mémoire du père Jacques Riou. Le nom a été approuvé le 7 janvier 1947 [302].

Position : 59°07′ 106°25′.

Le père Riou est né à Bourg-Blanc (Bretagne), le 31 décembre 1868, prononça ses vœux le 8 décembre 1894, fut ordonné le 12 juillet 1896 et devint missionnaire des Gens-du-Sang la même année. Il travailla aussi auprès des Pieds-Noirs, des Piégames et des Sarcees. Il est décédé le 18 mai 1949.

262. Riou (rivière). Saskatchewan. Rivière dans la région de Black-Lake. Le nom a été approuvé le 7 janvier 1947 [303].

Position : 59°08′ 101°05′.

263. [?] Rossignol (lac). Saskatchewan. Ce lac n'apparaît pas dans la documentation du Canadian Board, mais selon certains missionnaires, il serait situé au nord du lac Pelican, en l'honneur du père Marius Rossignol.

Le père Marius Rossignol est né en 1875 au diocèse de Viviers et prononça ses vœux en 1900, ayant été ordonné prêtre en 1898. Il passa ensuite dans le territoire du vicariat du Keewatin où il se dévoue encore.

299 *Place-Names. Northern Canada*, p. 426.
300 Canadian Board, dossier 1777.
301 Canadian Board, dossier 2656. Il y a un autre lac Reynard, à 50°29′ 95°02′ au Manitoba dont le nom a été approuvé le 11 février 1957 (*ibid.*, dossiers 1364, 1716).
302 *Ibid.*, dossier 2226.
303 *Ibid.*, dossier 2226.

264. Rouvière (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans la région de Coppermine, en l'honneur du père Jean-Baptiste Rouvière. Le Canadian Board qui a approuvé le nom n'en donne pas l'origine [304].

Position : 67°12′ 117°23′.

Le père Jean-Baptiste Rouvière devint missionnaire à Fort-Norman après son ordination et mourut tragiquement, assassiné par les Esquimaux Sinnisiak et Uluksak, le 30 octobre 1913, près des chutes du Sang sur la rivière Coppermine, en compagnie du père Le Roux.

265. Royer (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Saguenay, proclamé le 29 juillet 1904, en l'honneur du père J.-M. Royer [305].

Position : 49°30′ 67°20′.

Le père J.-M. Royer, décédé à Ottawa, le 2 mai 1905, était né le 20 avril 1825 à Marolles-les-Bains (Maine), France. Ordonné le 25 mai 1850, il arriva au Canada le 24 mai 1853 et fut de résidence à Montréal, à Ottawa et à Québec.

— S —

266. Saint-Albert (ville). Alberta. Ville ainsi dénommée en l'honneur du père Albert Lacombe. Le nom remonte au 14 janvier 1861, alors que Mgr Alexandre Taché choisit le site de la mission et marqua l'emplacement de l'église [306]. Le nom a été approuvé le 2 mai 1950 [307].

Position : 53°38′ 113°38′.

267. Saint-Albert-Trail (bureau de poste). Alberta. Bureau de poste d'Edmonton (1924), en l'honneur du père Albert Lacombe. Le nom a été approuvé le 2 mai 1950 [308].

Position : 53°38′ 113°37′.

268. [*] Saint-Bruno (mission). Québec. Mission établie par Mgr Guigues dans le canton de Templeton en 1841. Cette mission ne semble pas avoir eu de lendemain. Le titulaire Saint-Bruno était certainement en l'honneur de Mgr Guigues lui-même.

268a. Saint-Bruno-de-Guigues (village). Québec. Voir Guigues (village).

269. [?] Saint-Charles (montagne). Territoires du Nord-Ouest. Mont d'une altitude de 1.440 pieds dans le district de Mackenzie, en

304 *Ibid.*, dossier 2392.
305 *Place-Names in Quebec*, p. 204, dit expressément : « After F. Royer superior of Ottawa. » Voir aussi *Noms géographiques* (1921), p. 138.
306 *Place-Names of Alberta*, p. 112. Voir aussi Canadian Board, dossier 1738.
307 *Place-Names of Alberta*, p. 112.
308 Canadian Board, dossier 1738.

l'honneur de Mgr de Mazenod. Le nom a été approuvé le 6 novembre 1944 [309].

Position : 65°03′ 124°41′.

270. [?] SAINT-CHARLES (rapides). Territoires du Nord-Ouest. Rapides dans la région de Norman et de la rivière Great-Bear, district de Mackenzie, en l'honneur de Mgr de Mazenod. Ce nom, «established name », a été approuvé le 6 novmbre 1944 [310].

Position : 65°03′ 124°37′.

271. [?] SAINT-CHARLES (ruisseau). Territoires du Nord-Ouest. Ruisseau tributaire du lac de l'Ours, région de Norman, dans le district de Mackenzie, en l'honneur de Mgr de Mazenod. Ce nom, « established name », a été approuvé le 6 novembre 1944 [311].

Position : 64°59′ 124°52′.

272. SAINT-CHARLES (village). Manitoba. Village à l'ouest de Winnipeg, fondé par le père Joseph Thibaudeau [312], en l'honneur de Mgr de Mazenod.

Position : 49°52′ 97°08′.

273. SAINT-EUGÈNE (mission). Colombie-Britannique. Mission à Cranbrook, au sud de la rivière Sainte-Marie, au nord de Cranbrook, dans le district de Kootenay, en l'honneur de Mgr de Mazenod [313].

Position : 49° 115° sud-ouest.

274. SAINT-EUGÈNE-DE-GUIGUES (village). Québec. Village et paroisse dans le diocèse de Timmins, au Témiscamingue, en l'honneur de Mgr Joseph-Eugène-Bruno Guigues.

Position : 47°30′ 79°20′.

275. SAINT-EUGÈNE-DE-PRESCOTT (village). Ontario. Village dans le comté de Prescott, sur la ligne du chemin de fer Pacifique Canadien entre Ottawa et Montréal, établi par le père Médard Bourassa, en l'honneur de Mgr Guigues.

Position : 45°30′ 74°27′.

276. SAINT-JOSEPH-MISSION (poste). Établissement (settlement)

309 *Ibid.*, dossier 2008.
310 *Ibid.*, dossier 2007.
311 *Ibid.*, dossier 2007.
312 A.-G. MORICE, o.m.i., *Histoire de l'Eglise catholique...*, vol. 3, p. 110.
313 *Eighteenth Report*, p. 247. Voir aussi A.-G. MORICE, *Histoire de l'Eglise catholique...*, vol. 3, p. 300.

au sud-est de Williams-Lake, dans le district de Cariboo, en l'honneur de la mission Saint-Joseph de Williams-Lake établie en 1867.

Position : 52° 121° sud-est.

277. SAINT-LAURENT-DE-GRANDIN (village). Saskatchewan. Paroisse du diocèse de Prince-Albert, en l'honneur de Mgr Vital Grandin [314].

Position : 52°48′ 106°06′.

278. [*] SAINT-LOUIS (montagne). Colombie-Britannique. Mont Saint-Louis indiqué sur la carte du père Morice au sud-ouest du lac Émeraude, en l'honneur de Mgr Louis d'Herbomez. Le nom fut donné le 27 septembre 1899 [315] et est devenu par la suite le mont Tahtsa.

Position : 53° 127° nord-ouest.

279. SAINT-PHILIPPE (village). Saskatchewan. Village dans le diocèse de Regina, autrefois Fort-Pelley, fondé vers 1895.

Position : 51°43′ 101°54′.

280. SAINT-VITAL (municipalité). Manitoba. Municipalité au sud de Saint-Boniface, en mémoire de Mgr Vital Grandin [316].

Position : 49°49′ 97°08′.

281. SAINT-ZACHARIE-DE-DORCHESTER (village). Québec. Titulaire de la paroisse choisi en l'honneur du père Zacharie Lacasse, missionnaire colonisateur et fondateur de la paroisse [317].

Position : 46°07′ 70°20′.

282. SAINT-AGNÈS (lac). Alberta. Lac au nord du lac Athabaska, en l'honneur de la mission catholique de Chippeweyan. Le nom a été approuvé le 13 novembre 1944 [318].

Position : 59°41′ 110°15′.

283. [*] SAINTE-MARIE (rivière). Colombie-Britannique. Rivière au sud de la mission du lac Stuart (Notre-Dame-de-Bonne-Espérance), tributaire du lac Stuart et devenue la rivière Nescolie.

Position : 54°29′ 124°05′.

284. SAINTE-THÉRÈSE (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac ainsi dénommé par le père Petitot, au sud du Grand-Lac-de-l'Ours, en

314 Z. M. HAMILTON, *op. cit.* Le *Guide postal* écrit Saint-Laurent-Grandin.

315 A.-G. MORICE, o.m.i., *Du Lac Stuart à l'Océan Pacifique, loc. cit.*, p. 73. Pour la description de ce mont (*ibid.*, p. 72) et l'original du dessin du père Morice dans son carnet de notes (MORICE, *Livre* 5, collection Morice, bibliothèque centrale, Université d'Ottawa).

316 *Place-Names of Manitoba*, p. 77.

317 *Place-Names of Quebec*, p. 156; H. MAGNAN, *Dictionnaire...*, p. 720; Canadian Board, dossier 1583.

318 Canadian Board, dossier 2021.

l'honneur de la mission Sainte-Thérèse de Fort-Norman [319]. Le nom a été approuvé le 6 novembre 1944.

Position : 64°37′ 121°25′.

285. SCHEFFERVILLE (village). Québec. Village situé sur les bords de Knob-Lake, Nouveau-Québec, en l'honneur de Mgr Lionel Scheffer.

Position : 54°50′ 66°52′ [320].

Mgr Scheffer est né à Sainte-Marguerite le 24 février 1903, fit son oblation le 8 septembre 1929, fut ordonné prêtre le 14 juin 1931 et devint vicaire apostolique du Labrador, le 14 mars 1946.

286. SÉGUIN (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac dans la région de la rivière Camsell, district de Mackenzie, en l'honneur du père J. Séguin, de Good-Hope [321]. Le nom a été donné par le père Petitot et le lac ne s'appelle pas Yansi, Yanuntu ni Tozelli [322]. Ce lac est tributaire de la baie McTavish (Grand-Lac-de-l'Ours) [323]. Le père Petitot écrit que le 30 mai 1864, au sommet de la montagne Kohkwajyoué ou du Barrage qui, à partir de 124°30′ ouest de Paris, prend le nom de Kroè-tpè-niha ou «Rocher qui tremble à l'eau », il trouva... « un petit lac, orné d'une île dans le milieu, l'île aux graînes, que j'appelai Séguin [324] ». Le Canadian Board dit qu'il s'agit d'un « established name » [325].

Position : 64°19′ 117°23′.

Le père Jean Séguin est né au diocèse de Clermont en 1833 et fut ordonné prêtre en 1859. Il fut le premier compagnon du père Grollier à la mission de Good-Hope où il passa plus de quarante ans en compagnie du frère Kearney. Il entreprit un voyage missionnaire en Alaska. Rentré en France pour cause de santé en 1901, il mourut le 11 décembre 1902, dans la nostalgie de ses missions, à Ennezat [326].

287. SÉGUIN (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord de Black-Lake, en l'honneur du père Jean Séguin. Le nom a été approuvé le 7 janvier 1949 [327].

[319] E. PETITOT, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la Géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 187; *Place-Names. Northern Canada*, p. 431; Canadian Board, dossier 2001.

[320] Position de Knob-Lake.

[321] *Place-Names. Northern Canada*, p. 433.

[322] *Nineteenth Report*, p. 34.

[323] E. PETITOT, o.m.i., *Mémoire abrégé de la Géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 187.

[324] E. PETITOT, o.m.i., *Autour du Grand Lac des Esclaves*, p. 247.

[325] Canadian Board, dossier 1777. Voir aussi dossier 1014.

[326] Il existe un autre lac Séguin, sans que nous en sachions l'origine : lac Séguin, au sud-est de Waterhen, Saskatchewan, à 54°22′ 108°09′ dont le nom a été approuvé le 1er mars 1956 (Canadian Board, dossier 2988).

[327] Canadian Board, dossier 2226. Le même dossier indique deux lacs Séguin dans la même région, à 106°25′ et à 106°45′.

Position : 59°52′ 105°11′.

288. SIMONET (hameau). Québec. Hameau situé dans le comté de Roberval, en l'honneur du père Laurent Simonet. Le nom a été approuvé le 5 mai 1949 [328].

Position : 48°21′ 72°01′.

Laurent Simonet, né à Bayonne le 14 octobre 1832, entra chez les Oblats en 1855 et fut ordonné le 29 juin 1858. Après avoir travaillé en Angleterre, en Irlande et en Écosse, il passa au Canada en 1860 et se dévoua au Manitoba (1860-1876), puis à Maniwaki, à Mattawa et à la Pointe-Bleue. Il est décédé à Québec, le 8 juillet 1906.

289. [*] SIMONIN (lac). Colombie-Britannique. Lac ainsi dénommé en l'honneur du père Gustave Simonin par le père Morice qui le découvrit en 1895 [329] et indiqué d'abord sur la « Carte des Missions du R.P. Morice » et reproduit sur sa carte de 1907. Ce lac est devenu le lac Euchu au sud-ouest du lac Tetatchuk, à l'ouest du lac Natlkuz, dans le 4e rang du district côtier.

Position : 53° 123° sud-est.

Le père Simonin est né à Drouville, au diocèse de Nancy, le 16 mai 1869. Il entra chez les Oblats en 1888, et fut ordonné à Ottawa le 13 mai 1894. Il devint ensuite missionnaire dans l'Ouest, en particulier au lac La-Biche, à Saint-Paul-des-Métis et à Hobbéma où il est décédé le 1er janvier 1941.

290. SOULLIER (baie). Québec. Partie du réservoir Dozois, en l'honneur du père Louis Soullier. Le nom est (1955) en suspens [330] et il a été approuvé le 28 novembre 1944 [331].

Position du réservoir Dozois : 47°33′ 77°07′ [332].

Le père Soullier est né au diocèse de Tulle en 1826 et fut ordonné en 1850. Il devint assistant général, charge qu'il occupa durant vingt-cinq ans avant d'être élu supérieur général (1893-1897). Il est décédé à Paris, le 3 octobre 1897.

291. [*] SOULLIER (île). Québec. Île disparue à la suite de l'érection du réservoir Dozois.

Position : 47°32′ 77°07′.

292. [*] SOULLIER (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur toutes les cartes du père Morice et connu aujourd'hui sous le nom de lac Tezzeron, au nord du lac Stuart, dans le 5e rang du district côtier [333].

328 Canadian Board, dossier 2633.
329 A.-G. MORICE, o.m.i., *L'Abbé E. Petitot*, p. 52; *Au Pays de l'Ours noir*, p. 261.
330 Commission de Géographie de la Province de Québec.
331 Canadian Board, dossier 1868.
332 *Ibid.*, dossier 3442. Le 2 octobre 1952, le Canadian Board ajoute « deleted ».
333 *Ibid.*, dossier 3442.

Position : 54° 124° nord-est.

293. SOULLIER (lac). Québec. Lac sur la rivière Ottawa, dans le comté de Pontiac, ainsi dénommé en l'honneur du père Soullier à l'occasion de sa visite au Canada en 1876 [334]. Ce lac s'appelait Backbone, Opequanne, etc. [335].

Position : 47°30′ 77°15′.

294. [*] SOULLIER (rivière). Colombie-Britannique. Rivière située entre la rivière Taché et le lac Soullier sur la carte du père Morice en 1907. Cette rivière est devenue la rivière Kuzkwa.

Position : 54° 124° nord-ouest.

295. [*] SOUTH-MORICE (poste). Colombie-Britannique. Endroit désigné sur la carte du père Morice de 1907, mais devenu depuis South-Bulkley avec le changement du nom de la rivière Morice pour celui de Bulkley.

Position approximative : 54°-55° 126°-127°.

296. SUREL (lac). Colombie-Britannique. Lac indiqué sur la carte du père Morice de 1907, à 53°-54° et 127°-128°. Ce lac est situé à l'ouest du lac Eutsuk, au sud-est du lac Lindquist, dans le 4e rang du district côtier, en l'honneur du frère convers Philippe Surel. Le *Eighteenth Report* dit qu'il ne s'appelle pas Tochguonyalla [336].

Position : 53° 127° sud-est.

Le frère Surel est né au diocèse du Puy en 1819 et fit ses vœux en 1848. Il passa plus de cinquante ans dans les missions de la Colombie et mourut à Kamloops le 6 septembre 1908.

297. SUREL (passe). Colombie-Britannique. Passe située au sud-ouest du lac Surel, à l'ouest du lac Musclow, dans le 4e rang du district côtier.

Position : 53° 127° sud-est.

298. SUREL (pic). Colombie-Britannique. Pic au nord du lac Surel, au sud-est du lac Lindquist, dans le 4e rang du district côtier.

Position : 53° 127° sud-est.

334 E. ROUILLARD, *op. cit.*, p. 146; I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 1014; *Noms géographiques* (1921), p. 146; *Nomenclature* (1916), p. 77.

335 I. NANTAIS, *op. cit.*, p. 1014.

336 *Eighteenth Report*, p. 274.

— T —

299. TABARET (canton). Québec. Canton dans le disrtict électoral de Témiscamingue, proclamé le 17 septembre 1920, en mémoire du père Henri Tabaret, recteur de l'Université d'Ottawa [337].

Position : 46°55′ 79°15′.

Le père Tabaret est né le 10 avril 1828, à Saint-Marcellin (Isère) et fut ordonné à Ottawa, le 21 décembre 1850. Il passa à L'Orignal, mais dès 1853 on le trouve au Collège d'Ottawa où il demeura jusqu'à sa mort survenue le 28 février 1886, sauf durant trois ans (1864-1867) durant lesquels il fut provincial et demeura à Montréal.

300. TABARET (gare). Québec. Gare sur la ligne du Pacifique Canadien de Mattawa à Ville-Marie.

Position : 46°55′ 79°15′.

301. TACHÉ (île). Ontario. Île dans la baie Georgienne, en l'honneur de Mgr Alexandre Taché [338]. Le nom a été approuvé le 5 juillet 1950 [339].

Position : 45°57′ 82°14′.

Mgr Alexandre-Antonin Taché est né à Rivière-du-Loup, le 23 juillet 1823, et fut ordonné à la Rivière-Rouge, le 2 octobre 1845. Nommé évêque à vingt-sept ans, le 14 juin 1850, il devint évêque de Saint-Boniface, le 7 juin 1853. Il est décédé à Saint-Boniface, le 22 juin 1894.

302. TACHÉ (lac). Saskatchewan. Lac situé au nord de Black-Lake [340].

Position : 59°48′ 104°38′.

303. TACHÉ (lac). Saskatchewan, voir LITTLE-TACHÉ (lac).

303a. TACHÉ (lac). Territoires du Nord-Ouest. Nom donné à un lac par le père Petitot dans la région d'Athabaska-Mackenzie. Le père affirme que le mont Vandenberghe divise deux systèmes fluviaux auxquels il donna les noms de Taché et de Sainte-Thérèse, le premier en l'honneur de Mgr Taché [341]. Il s'agit vraisemblablement du lac situé sur la carte de Norman, district de Mackenzie, dont le nom, « established name », a été approuvé le 6 novembre 1944 [342].

337 *Noms géographiques* (1921), p. 147; (1926), p. 72.
338 Fichier du Canadian Board.
339 Canadian Board, dossier 2941. Voir aussi le dossier 2287.
340 Canadian Board, dossier 2226. Il existe un lac Taché dans la province de Québec, à 48°15′ 68°19′, dont le nom a été approuvé le 4 novembre 1948, mais sans que nous en sachions l'origine (Canadian Board, dossier 2380).
341 E. PETITOT, o.m.i., *Mémoire abrégé sur la Géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.*, p. 189; *Place-Names. Northern Canada*, p. 442.
342 Canadian Board, dossier 2007. Le Canadian Board, dossier 2031, parle égale-

Position : 64°00′ 120°00′.

304. TACHÉ (municipalité). Manitoba. Municipalité ainsi désignée en l'honneur de Mgr Taché [343].

Position : 49°42′ 96°50′.

305. TACHÉ (poste). Colombie-Britannique. Petit poste indiqué sur la carte du père Morice (1907) à l'embouchure de la rivière Taché et du lac Stuart. Ce poste est devenu Tachie.

Position : 54° 124° nord-ouest.

306. TACHÉ (récif). Ontario. Récif dans la baie Georgienne. Le fichier du Canadian Board affirme explicitement : « After Bishop Alexandre Taché [344]. »

Position : 45°57′ 82°13′.

307. [*] TACHÉ (rivière). Colombie-Britannique. Rivière unissant les lacs Tremblay et Stuart et rejoignant ce dernier à un point dénommé Taché sur la carte du père Morice de 1907 [345]. Cette rivière est devenue la rivière Tachie unissant le lac Tembleur et le lac Stuart.

Position : 54° 124° nord-ouest.

308. TATIN (lac). Colombie-Britannique. Lac situé au sud du lac Miller et au sud-est du lac Fayard, ainsi dénommé par le père Morice, en l'honneur du père Charles Tatin. Ce lac est demeuré et se trouve sur les cartes actuelles au nord de la rivière Endako, dans le 5e rang du district côtier.

Position : 54° 125° sud-est.

Né au diocèse de Valence en 1837, le père Tatin fut ordonné en 1860. Il fut successivement supérieur des scolasticats d'Autun, d'Inchicore et de Belcamp-Hall (Irlande). Il fit partie de l'administration générale et est décédé à Rome, le 4 octobre 1917.

309. TATIN (ruisseau). Colombie-Britannique. Ruisseau coulant vers le sud-ouest dans la rivière Endako, 5e rang du district côtier. Ce nom avait été donné par le père Morice et est demeuré.

ment d'un lac Taché dans la région de Wrigly, district de Mackenzie, qu'il qualifie de « established name » à 64°00′ 120°00′ : il ne peut s'agir que du même lac. On doit en dire autant du lac Taché dont il est fait mention au dossier 2006, dans la région de Rae, à 63°55′ 119°50′ et de celui de la rivière Camsel 86 D-85 M (dossier 1777) à 64°19′ 119°19′. Il doit en être encore ainsi du lac Taché, dans la région de Rae dont parle le dossier 2006 comme d'un « established name » et situé à 63°58′ 119°53′.

343 *Place-Names of Manitoba*, p. 85.

344 Canadian Board, dossier 2287.

345 A.-G. MORICE, o.m.i., *The Northern Interior of British Columbia*, p. 61. Il existe aussi un ruisseau Taché dans la région de Chicoutimi, à 48°39′ 71°38′, mais on n'en donne pas l'origine (Canadian Board, dossier 1537).

Position : 54° 124° sud-est.

310. TEMPIER (lac). Territoires du Nord-Ouest. Nom donné par le père Petitot en l'honneur du père François-de-Paul Tempier. Le père Petitot écrit que le lac Sainte-Thérèse traverse le lac Tempier et se jette dans le grand lac La-Martre, dont les eaux se réunissent à celles de la rivière Grandin [346]. Le lac est dans la région de Rae, district de Mackenzie et le nom a été approuvé le 4 décembre 1944 [347].

Position : 63°35′ 118°25′.

Le père Tempier est né au diocèse d'Aix en 1788 et fut ordonné en 1814. Il devint le premier compagnon du fondateur des Oblats (1816) et demeura toute sa vie assistant général. Il est décédé à Paris, le 8 avril 1870.

311. [*] THÉRIEN (lacs). Alberta. Lacs ainsi dénommés en l'honneur du père Joseph-Adéodat Thérien [348]. Ces lacs portent maintenant les noms de Lower-Thérien et de Upper-Thérien. Voir ces mots.

Le père J.-A. Thérien est entré chez les Oblats et fut ordonné le 28 août 1877. Il devint missionnaire dans l'Ouest, fut le premier directeur de la colonie de Saint-Paul-des-Métis et mourut à Edmonton, le 25 février 1936.

312. THÉRIEN (village). Alberta. Village et paroisse dans le diocèse de Saint-Paul, fondée en 1933, en l'honneur du père J.-A. Thérien. Le nom du village (hamlet) a été approuvé le 6 juillet 1950 [349].

Position : 54°14′ 116°16′.

313. THIBAUDEAU (gare). Manitoba. Gare à l'ouest de Port-Nelson, en l'honneur du père Joseph Thibaudeau.

Position : 57°05′ 94°08′.

Le père Thibaudeau, décédé à Saint-Boniface le 30 mai 1946, avait été ordonné le 15 août 1896. Il fut missionnaire à Kenora, en Saskatchewan et au Manitoba où il fonda le village de Saint-Charles.

314. THIBAUDEAU (îles). Manitoba. Îles sur la rivière Churchill.

Position : 58°32′ 94°17′.

314. [*] THIRIET (lac). Colombie-Britannique. Lac apparaissant sur la « Carte des Missions du R.P. Morice [350] » en l'honneur du père Edmond Thiriet. Ce nom porte celui de Elkatcho ou de Flat sur la carte de 1907 et se trouve reproduit sur la carte « Map of New Caledonia [351] ». Ce lac semble celui que l'on indique présentement

346 E. PETITOT, o.m.i., *Géographie de l'Athabaska-Mackenzie*, dans *Revue de la Société neuchâteloise de Géographie*, 1875, p. 150.
347 Canadian Board, dossier 2006. Voir aussi le dossier 1014.
348 *Place-Names of Alberta*, p. 124.
349 *Eighteenth Report*, p. 280; Canadian Board, dossier 2938.
350 *Au Pays de l'Ours noir*, p. 261.
351 *History of the Northern Interior of British Columbia.*

sous le nom de Eliguk, expansion de la rivière Ulgako entre Gatcho et Tsilbekus, 3e rang du district côtier.

Position : 52° 125° nord-est.

Le père Thiriet est né au diocèse de Saint-Dié en 1862 et fit profession en 1885. Ordonné prêtre en 1889, il exerça son ministère à Notre-Dame de Pontmain et à Montmartre de Paris. Il est décédé à Notre-Dame de Sion, le 13 juin 1927.

315. TURQUETIL (baie). Québec. Grande baie du côté ouest de la baie d'Ungava, à 7 milles au sud-est de la baie de Hope-Advance, en l'honneur de Mgr Arsène Turquetil [352].

Position : 59°10′ 69°25′.

Mgr Arsène Turquetil est né à Reviers (Bayeux et Lisieux) le 3 juin 1876, fit profession le 15 août 1899 et fut ordonné le 23 décembre 1899. Il fut missionnaire au Keewatin, fonda la mission des Esquimaux, puis devint préfet apostolique de la Baie-d'Hudson en 1925 et vicaire apostolique le 15 décembre 1931. Démissionnaire en 1942, il est décédé à Washington, le 14 janvier 1955.

316. TURQUETIL (canton). Québec. Canton dans le district électoral de Pontiac, proclamé le 5 octobre 1955, en l'honneur de Mgr Arsène Turquetil [353].

Position : 47°05′ 76°50′.

317. TURQUETIL (lac). Territoires du Nord-Ouest. Lac sur la carte de Esquimo-Point, dans le district de Keewatin. Le nom a été approuvé le 1er septembre 1955 [354].

Position : 61°55′ 95°50′.

— U —

318. UPPER-THÉRIEN (lac). Alberta. Lac ainsi dénommé en l'honneur du père J.-A. Thérien. Voir THÉRIEN et LOWER-THÉRIEN.

Position : 53°58′ 111°18′ [355].

— V —

319. VANDENBERGHE (montagne). Territoires du Nord-Ouest. Le père Petitot donna le nom de Vandenberghe, en l'honneur du père Florent Vandenberghe, à une montagne située entre le Grand-Lac-des-Esclaves et celui de l'Ours. Cette chaîne de montagne se trouve sur le

352 Commission de Géographie de la Province de Québec.
353 Commission de Géographie de la Province de Québec.
354 Canadian Board, dossier 2101. Voir aussi *Courrier de Famille* (Mackenzie), 20 (mai-juin 1957), p. 6.
355 Canadian Board, dossier 1855.

lac Yanê-'it'né [356]. La montagne sépare les eaux tributaires du Grand-Lac-des-Esclaves de celles du Grand-Lac-de-l'Ours [357]. Ce nom, donné en 1864 [358], n'apparaît pas sur les cartes.

Position approximative : 120°-121°.

Né à Poperinghe, en Belgique, le 3 août 1826, le père Vandenberghe entra chez les Oblats et fut ordonné à Marseille le 25 mai 1850. Il occupa divers postes en Europe avant de devenir provincial au Canada (1866), puis au Texas. Il est décédé à Brownsville, le 28 août 1882.

320. VÉGREVILLE (ville). Alberta. Ville établie en 1895 pour des colons canadiens-français venus du Kansas. Le bureau de poste fut ouvert le 31 décembre 1895 et dénommé d'après le père Valentin Végreville [359]. Le nom a été approuvé le 2 mai 1950 [360].

Position : 53°30′ 112°03′.

Le père Végreville arriva à Saint-Boniface en 1854. Il établit la mission de Cold-Lake, fut chargé à diverses reprises de l'Ile-à-la-Crosse, du Lac-Caribou et, en 1865, fut directeur du Collège de Saint-Boniface. Il fut fait prisonnier par Riel, à Batoche en 1885. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages importants en langue indigène, tous demeurés manuscrits. Il est décédé le 15 juillet 1903.

321. VILLENEUVE (village). Québec. Municipalité de Saint-Thomas-de-Villeneuve, Beauport, Québec (5), en l'honneur du cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve. Le village, qui s'appelait Beauport-Est, est devenu le village de Villeneuve en juin 1951, et ville le 2 février 1956, en l'honneur du cardinal Villeneuve [361].

Le cardinal Villeneuve est né à Montréal, le 2 novembre 1883. Entré chez les Oblats le 14 août 1901, il fut ordonné le 25 mai 1907; élu évêque de Gravelbourg le 3 juillet 1930, il fut transféré à Québec le 11 décembre 1941 et créé cardinal le 13 mars 1933. Il est décédé le 17 janvier 1947, à Alhambra, Californie.

— W —

322. WAGNER (gare). Alberta. Gare de la mission de Slave-Lake, dans le vicariat apostolique de Grouard, au sud du Petit-Lac-des-Esclaves, en l'honneur du père Joseph Wagner. Le nom a été approuvé le 8 décembre 1945 [362].

356 *Rapport succinct sur la géologie des vallées de l'Athabaska-Mackenzie et de l'Anderson,* dans *Missions... des... Oblats de Marie Immaculée,* 17 (1875), p. 284.

357 *Mémoire abrégé sur la Géographie de l'Athabaska-Mackenzie, loc. cit.,* p. 153.

358 *Ibid.,* p. 189; *Place-Names. Northern Canada,* p. 447.

359 *Place-Names of Alberta,* p. 128.

360 Canadian Board, dossier 1738.

361 J. C. McGee à Gaston Carrière, o.m.i., 11 décembre 1957.

362 Canadian Board, dossier 2112.

Position : 55°21′ 114°21′.

Le père Wagner est né au diocèse de Trier en 1887 et fit ses vœux chez les Oblats en 1908. Ordonné prêtre en 1912, il devint missionnaire dans l'Ouest canadien où il se trouve encore.

323. [*] WELSH (lac). Colombie-Britannique. Lac désigné sur la carte du père Morice « Map of New Caledonia », à l'ouest de Fort-Graham et de la rivière Finlay, en souvenir du père John Welsh. Ce nom n'apparaît pas sur la carte de 1907 et il est devenu aujourd'hui le Pelly-Lake.

Position : 56° 126° nord-est.

Décédé à Vancouver le 22 juillet 1944, le père Welsh travailla d'abord à Fernie, en février 1886, au profit des mineurs et tout en étant prêtre séculier, il avait établi ses quartiers généraux à Saint-Eugène. Il travailla ensuite à Rossland. M. Welsh entra chez les Oblats en 1903 et devint curé à Vancouver le 3 février 1904.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
du Séminaire universitaire,
professeur à la Faculté de Philosophie.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., a été nommé membre du Conseil de l'Ontario Cancer Treatment and Research Foundation, en remplacement du R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., ancien recteur.

Les cliniques d'Ottawa affiliées à la Foundation sont établies à l'Hôpital général et à l'Hôpital municipal d'Ottawa.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE.

Le R.P. Robert North, s.j., directeur de l'Institut biblique pontifical de Jérusalem, a donné, durant le mois de février, une série de cours à la Faculté de Théologie.

M. le chanoine Fernand Boulard, de Paris, a été invité à donner des cours sur la sociologie religieuse à l'Institut de Pastorale.

Le R.P. Henri Gratton, o.m.i., professeur à l'Institut de Pastorale, a assisté au Congrès du Guild of Catholic Psychiatrists, tenu à Washington.

INSTITUT DE PHILOSOPHIE.

L'Institut de Philosophie a organisé une série de conférences sur la culture, données par les professeurs de la Faculté. Le R.P. Rosaire Bellemare, o.m.i., a parlé de *Culture et liberté*; le R.P. Adriaan Pattin, o.m.i., de *Technique et civilisation*; le R.P. Benoît Garceau, o.m.i., de *L'amour de la sagesse dans la culture*; le R.P. Bruno Cournoyer, o.m.i., d'*Un exemple de vie philosophique : Louis Lavelle,* et le R.P. Jacques Croteau, o.m.i., de *La philosophie et les philosophes modernes.*

FACULTÉ DES ARTS.

Une série de conférences a également été organisée par le département de philosophie de la Faculté des Arts, ainsi que par les départements d'histoire et de français. L'Institut de Géographie a présenté une série de sept conférences sur la Russie soviétique, tandis que cinq conférences ont été données sous les auspices conjoints de la Faculté des Arts et de l'Association canadienne des Humanités.

Le R.P. John Mole, o.m.i., a inauguré un séminaire sur l'étude sociologique des communications, à l'intention des professeurs, des diplômés d'universités et des journalistes. Un cercle d'étudiants composé de professeurs de l'Université et un cercle d'études du Newman Club d'Ottawa sur le journalisme sont déjà en marche. Le Collège Saint-Patrice d'Ottawa appuie également le séminaire. On y étudiera les étapes historiques du journalisme.

M. Joseph Szovérffuy a été élu membre du Conseil national de l'American Folklore Society, lors du Congrès de New York. Il est le seul Canadien à faire partie du Conseil.

FACULTÉ DE DROIT.

Le barreau de Paris vient de décerner une médaille à l'étudiant qui se sera le plus signalé chaque année au cours de doctorat en droit civil. La médaille sera décernée pour la première fois à la fin de la présente année scolaire.

On sait que l'Université d'Ottawa a été la première université canadienne à organiser le cours de doctorat en droit civil.

Une série de trois conférences publiques portant sur des problèmes légaux a été offerte par la Faculté. Me Marcel Joyal a intitulé sa causerie : *On se marie*; le lieutenant-colonel G. Addy, professeur à la Faculté, a parlé sur le sujet *On achète une maison,* et le magistrat Joachim Sauvé a donné un travail intitulé *On fait son testament.*

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Le Dr Léonard Bélanger, chef du département d'histologie, a lu, à Washington, une communication au symposium sur la minéralisation, dirigé par l'American Association for the Advancement of Science. Le Dr Bélanger était le seul représentant canadien.

Le sénat académique a approuvé l'établissement d'un cours supérieur en psychiatrie, qui sera donné sous les auspices du gouvernement provincial de l'Ontario et de l'Université. Le cours est organisé par l'Université et l'Hôpital général, de concert avec le Service d'Hygiène provincial et l'Hôpital municipal d'Ottawa, l'Ontario Hospital de Brockville et l'Hôpital Tri-Services de l'armée canadienne, qui collaboreront à ce cours. Le Dr Karl Stern est le professeur en charge du département, tandis que le directeur exécutif est le Dr Rhodes Chalke, d'Ottawa, chef de la psychiatrie à l'Hôpital général.

Un département de radiologie, pour l'enseignement du diagnostic et de la thérapeutique radiologique, a aussi été ouvert sous la direction du Dr Conway Don, chef de la radiologie à l'Hôpital général. Le personnel médical de l'Ontario Cancer Treatment fera partie du nouveau département.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Le 6 décembre avait lieu l'inauguration officielle des nouveaux édifices de la Chimie et du Génie électrique. Son Excellence Mgr Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, bénissait les nouveaux immeubles, tandis que l'honorable J. Keiller Mackay, lieutenant-gouverneur de la province d'Ontario et visiteur de l'Université, inaugurait les bâtiments.

A cette occasion, l'Université décerna des doctorats honorifiques au lieutenant-gouverneur, à M. C. J. Mackenzie, chancelier de l'Université Carleton et ancien président de l'Atomic Energy of Canada, et à M. Léo Marion, directeur du département de la chimie pure au Conseil canadien des Recherches.

CENTRE DE CALCUL.

L'Université a offert une série de séminars publics sur le fonctionnement des compteurs électroniques, appelés aussi « cerveaux électroniques », à l'avantage des personnes possédant des connaissances dans les mathématiques avancées.

ÉCOLE DE BIBLIOTHÉCAIRES.

Le R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., bibliothécaire général et directeur de l'École de Bibliothécaires, a abandonné sa charge à la bibliothèque centrale afin de se consacrer entièrement à l'École. Il sera assisté dans son travail par M. Gerhard R. Lomer, ancien bibliothécaire de l'Université McGill, qui vient d'être nommé directeur adjoint de l'École.

M. S. R. Ranganathan de Delhi, président de l'Association des bibliothécaires de Madras et l'un des directeurs de l'Indian Standards Institution, a passé quelques jours à Ottawa, l'invité de l'École de Bibliothécaires, de l'Association des Bibliothécaires, d'un groupe de bibliothécaires de l'Institut professionnel du Service civil et de la division des recherches de l'Association canadienne des Bibliothécaires.

BIBLIOTHÈQUE CENTRALE.

Les six bibliothèques de l'Université ont été réunies, sous un nouveau conseil général des bibliothèques dirigé par le R.P. Auguste-M. Morisset. De son côté, le R.P. Paul-Émile Drouin, o.m.i., bibliothécaire à la Faculté de Médecine, a été nommé administrateur et directeur du comité consultatif des bibliothèques.

STATISTIQUES.

Les statistiques récemment émises par le secrétariat général montrent que le nombre des étudiants réguliers atteint cette année 2.314 et qu'au cours de 1958, l'Université a décerné 650 diplômes dont 123 à des femmes.

En plus des étudiants réguliers de l'année, on compte 1.162 étudiants dans les collèges affiliés.

TRÉSORIER.

Le R.P. Lucien Therrien, o.m.i., trésorier général de l'Université depuis décembre 1955, a été nommé pour un second triennat. Le père Therrien est membre de la Canadian Association of University Business Officers.

DISTINCTION ACADÉMIQUE.

La révérende mère Saint-Georges-Marie, c.n.d., directrice du Mont-Saint-Bernard, de Halifax, qui compte vingt-cinq ans d'enseignement et six ans de supériorat au Collège Notre-Dame d'Ottawa, a reçu le certificat de Professeur émérite des mains du T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur.

PROGRAMME DE CONSTRUCTION.

A peine avait-on procédé à l'inauguration de deux importants édifices de la Faculté des Sciences et au début de la construction du centre des Facultés ecclésiastiques, que le T.R.P. Recteur annonçait de nouveaux projets de construction au coût approximatif de $ 2.000.000. Il s'agit cette fois d'un édifice pour le département de biologie, d'un bâtiment et d'un auditorium pour les Facultés de Droit et des Sciences sociales, d'une nouvelle librairie universitaire et d'un garage.

Les travaux sont déjà commencés sous la surveillance de M. Jean-Serge Lefort, architecte.

JUBILAIRES.

Le 8 décembre fut consacré à honorer plusieurs professeurs religieux, ainsi que des frères de l'Université. Ce sont les révérends pères Rodrigue Normandin, ancien recteur, Marcel Bélanger, second vice-recteur, Antonio Joppolo et Sebastiano Pagano, professeurs à la Faculté de Théologie, Paul Dufour, aumônier général adjoint des forces armées canadiennes, et Robert Houde, qui comptent vingt-cinq ans de sacerdoce; les révérends pères Aldéric Fusey et Alphonse Pelletier, le premier célébrant le jubilé d'or de sa profession religieuse, et le second le cinquantième anniversaire de son arrivée à l'Université; les frères Raymond Laverdure et Edmond Pineau qui célébraient leur jubilé d'argent de profession religieuse.

R.I.P.

Le frère Louis Rainville qui faisait partie du personnel de l'Université depuis le mois d'avril 1901, est décédé à Sainte-Agathe, le 24 janvier, à l'âge de quatre-vingt-trois ans et huit mois. Il fut toute sa vie le fidèle et consciencieux ouvrier des tâches ordinaires, obscures et parfois ingrates et un religieux d'une régularité et d'une piété exemplaires. Il fut durant de nombreuses années chargé de l'infirmerie et de l'imprimerie.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

EVODE BEAUCAMP, o.f.m. — *Sous la Main de Dieu.* I. *Le prophétisme et l'élection d'Israël.* II. *La Sagesse et le destin des élus.* Paris, Éditions Fleurus, 1956, 1957. 18 cm., 286-288 p.

L'auteur a foi dans la valeur de l'Ancien Testament en regard du développement de la vie chrétienne dans l'âme. Parmi les livres sacrés pouvant servir de soutien sur le difficile chemin de la perfection, il s'est arrêté à ceux qui rapportent soit le message des prophètes, soit l'enseignement des Sages, et a choisi ses passages dans Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et le second Isaïe, puis dans les Proverbes, Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, Daniel et le livre de la Sapience. Mettant à profit les données les plus récentes de la critique biblique, le père Beaucamp analyse, en deux attrayants volumes, nombre de textes inspirés, ordinairement peu connus, et dont l'intelligence permet de comprendre la psychologie d'Israël et de saisir les traits de ressemblance entre sa situation et la nôtre. L'itinéraire spirituel du Peuple élu n'a pas perdu de son actualité. La marche lente, difficile, mêlée d'hésitations et de reculs, par laquelle il s'est pénétré progressivement de sa dépendance à l'égard de Dieu contient des leçons que chacun peut appliquer à son propre cas. Prêtres, religieux, religieuses et pieux laïcs puiseront dans cet ouvrage le goût de la parole de Dieu, et y trouveront une nourriture abondante pour leurs méditations.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

J. DHEILLY. — *Histoire sainte.* Paris, Éditions de l'École, 1958. 22 cm., 314 p.

Un récit, tiré de la Bible, des événements qui composent la trame de l'histoire religieuse de l'humanité, voilà ce que nous offre le présent volume. On a cherché moins à être complet qu'à fournir l'essentiel de l'itinéraire spirituel de l'homme et du monde. La nécessité d'être bref a commandé un choix judicieux parmi les faits à raconter. Pour l'interprétation, les positions traditionnelles prévalent sur les hypothèses récentes. Constamment, apparaît le soucis de faire ressortir la continuité vitale entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Comme les autres ouvrages publiés par les Éditions de l'École, l'*Histoire sainte* est abondamment illustrée, et présentée dans une disposition typographique attrayante. L'auteur l'a rédigée pour l'ensemble des chrétiens. Une formation équivalente à celle que donne le cycle des études primaires est tout ce qu'il exige du lecteur.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Mgr L. Soubigou. — *Saint Paul. Guide de pensée et de vie.* Paris, Lethielleux, 1957. 18,5 cm., 174 p.

Ce volume, qui réunit douze causeries de Mgr L. Soubigou, résume systématiquement la doctrine de saint Paul. Aux personnes avides d'une initiation sûre et rapide à la théologie de l'apôtre, il fournit une esquisse de la physionomie de l'homme et une synthèse de sa pensée. L'analyse des grandes lignes de son enseignement est conduite de manière à aider le lecteur à coordonner et à hiérarchiser les idées dominantes du grand docteur.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Du Buit, o.p. — *Géographie de la Terre sainte.* Paris, Les Éditions du Cerf, 1958. 19 cm., 237 p., 18 cartes.

L'ouvrage du père Du Buit apporte au lecteur attentif de l'Ancien Testament un instrument de travail indispensable. La précision et la clarté de ses exposés, libres de renseignements réservés à l'intérêt des spécialistes, et la présentation très dégagée de dix-huit cartes groupées en fonction des différents chapitres du volume, en font un livre de consultation facile et un guide sûr dans l'ordonnance des récits et des listes généalogiques de différentes traditions scripturaires.

La première partie constitue une étude intéressante du grand relief palestinien ou de « la distribution des principales masses de hauteurs », des divers types climatiques du pays, de leurs effets sur la végétation et l'agriculture, et des principaux caractères géologiques. Elle se termine, après une brève analyse démographique, par une vue très détaillée des nombreux cantons de la Palestine, de leurs divisions naturelles et des possibilités de circulation qu'ils présentent.

Une deuxième partie, beaucoup plus étendue que la première, identifie les lieux anciens à partir des détails de la topographie actuelle. Nul ne contestera la nécessité de cette géographie historique pour l'interprétation littérale des textes.

L'auteur met d'abord en évidence un axe que traverse du nord au sud la montagne centrale de Palestine, et que jalonnent les principales étapes des patriarches. Suit la reconstitution attentive des anciennes communications illustrées sur les schémas où le tracé des voies romaines ressort principalement.

Deux longs chapitres présentent ensuite les migrations au temps des tribus et des royaumes, les campagnes militaires, les frontières, l'influence de la situation géographique des cantons ou des villes sur leur rôle dans l'histoire nationale, et la position des peuples voisins d'Israël.

L'auteur explique finalement les divisions du pays depuis l'époque persane jusqu'à la conquête de Rome et au partage du royaume d'Hérode. Ces dernières pages sur le cadre géographique de l'Évangile signalent d'intéressantes observations au sujet de Jérusalem, de la Galilée, de la Décapole au temps du Christ.

Un index onomastique de plus de cinquante pages termine ce travail en regroupant les renseignements topographiques répartis au cours du livre et les textes scripturaires qui s'y rapportent.

Facilitant « l'intelligence des passages bibliques qui font mention d'un lieu ou de toute autre particularité géographique », cet ouvrage, que peut compléter l'illustration d'un atlas (Grollenberg, Lemaire et Bardi) sert admirablement le but poursuivi par les études annexes de la *Bible de Jérusalem.*

Robert Garant, o.m.i.

* * *

HÉRIBERT JONE, o.f.m.cap. — *Précis de Théologie morale catholique.* Traduit par l'abbé Marcel Grandclaudon. Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 21 cm., 590 p.

Prêtres et séminaristes accueilleront avec joie le *Précis de Théologie morale catholique* du père Jone. Nul doute que sous sa présentation nouvelle ce traité de morale recommandé pour sa clarté, sa concision, sa sûreté doctrinale, et reconnu comme très utile tant par le clergé du ministère que par les étudiants en théologie, rencontrera les mêmes succès que les douze éditions antérieures. La traduction française, préparée par l'abbé Grandclaudon, a été faite sur une toute récente édition allemande dont le texte a été remanié par l'auteur même, et rendu en tout point conforme aux plus récentes décisions du Saint-Siège et des Congrégations romaines.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

JEAN GALOT, s.j. — *Le Cœur du Père.* Paris, Desclée de Brouwer, 1957. 19 cm., 208 p. (Collection « Museum Lessianum ».)

Dieu le Père est-il suffisamment connu et aimé ? Les personnes de vie intérieure mettent-elles à profit les immenses richesses contenues dans le cœur du plus tendre des pères ? Telle est la question que pose le père Galot. Sa réponse est une invitation à réchauffer l'ardeur de notre reconnaissance et de notre confiance à l'égard de Dieu. A partir de textes glanés dans les récits bibliques, dans les pages du Nouveau Testament et abondamment dans les enseignements de saint Paul, textes où Dieu a révélé au monde le fond de son cœur, il montre comment, dans le gouvernement divin, tout s'explique par un amour infini pour tous et chacun. A un si grand amour il faudrait répondre par un attachement filial et sans réserve. Cette étude, présentée dans un style nullement technique, et toute imprégnée d'un souffle de confiance, rendra un précieux service aux âmes en leur prêchant le sentiment de base le plus favorable à l'éclosion d'une vie spirituelle solide et profonde.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

JEAN VAN ACT. — *Jeûne eucharistique. Jeûne et Abstinence.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 18,5 cm., 80 p.

L'ouvrage de l'abbé Van Agt explique d'une façon claire et pratique la législation ecclésiastique relative au jeûne eucharistique d'abord, puis au jeûne et à l'abstinence. Le commentaire des prescriptions de l'Église est accompagné de considérations historiques et bibliques, et complété par des réflexions sur leur rapport, au double point de vue moral et physique, avec la vertu de tempérance. Ce bref exposé s'adresse à tous : prêtres, religieux, laïcs.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

J. FILOGRASSI, s.j. — *De Sanctissima Eucharistia.* Rome, Université Grégorienne, 6e éd., 1957. 22,5 cm., 484 p.

Le père Filograssi a préparé avec grand soin la 6e édition de son traité de la sainte eucharistie et l'a enrichi d'une étude sur les notions de tradition, de magistère de l'Église et de théologie; étude qui conduit à des remarques judicieuses sur la méthode d'approche des questions théologiques et qui définit l'esprit dans lequel les

vérités seront proposées et défendues au cours de l'ouvrage. Les aspects dogmatiques envisagés successivement sont la présence réelle, le sacrifice et le sacrement. Tout au long des trois parties du manuel on trouve des énoncés clairs et concis qui contiennent les termes à expliquer, les thèses à prouver, les propositions à justifier ou les objections à réfuter. L'auteur s'est appliqué à mettre en pleine lumière la valeur de chaque argument qu'il soit tiré de l'Écriture sainte, de la patrologie, de la tradition ou de la liturgie. Par ses qualités didactiques, non moins que par son orthodoxie, le traité dogmatique du père Filograssi se recommande hautement à l'attention des maîtres et des étudiants de théologie.

L. O.

* * *

FREDERICK WILLIAM FABER, D.D. — *The Blessed Sacrament.* Philadelphia, The Peter Reilly Co. 23.5 cm., 463 p.

For many years Father Faber enjoyed an almost unequalled popularity as a spiritual writer. His books properly belong to the classics in the domain of spiritual reading. The reappearance of *The Blessed Sacrament* in the form of a New Edition is a most welcome sight. This volume is a thorough presentation of a doctrine so vital and so important to any Catholic, which becomes all the more interesting and informative through the instrumentality of Father Faber's clear and illustrative style. *The Blessed Sacrament* is to be highly recommended as excellent material for spiritual reading and as a rich source of reflections suitable for meditation. Congratulations to the editors for making this work available once again.

B. MURPHY, C.R.

* * *

A. LIÉGÉ, o.p. — *Adultes dans le Christ.* Bruxelles, Éditions de la Pensée catholique, 1958. 19 cm., 84 p. (Collection « Études Religieuses ».)

Ce volume — comme tous les autres de la même collection — est destiné aux prêtres, aux éducateurs et à cette classe choisie de laïcs qui ont souci d'alimenter leur vie religieuse et de se renseigner sur les graves problèmes que pose la vie chrétienne en notre temps. Le père Liégé s'applique d'abord à déterminer les conditionnements providentiels de la maturité chrétienne. De là, il passe à la description, en des chapitres distincts, de ce que doit être une foi, une charité fraternelle, une appartenance à l'Église, une obéissance et une pénitence vraiment adultes. Tout chrétien conscient des exigences de la vie selon l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui lira ces pages avec intérêt pour y apprendre à orienter son comportement de façon à dépasser l'enfance et l'adolescence.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

BERNARD OLIVIER, o.p. — *L'Espérance chrétienne.* Bruxelles, Éditions de la Pensée catholique, 1958. 19 cm., 168 p. (Collection « Études Religieuses ».)

On ne saurait vivre sans espérance, sans cette vertu qui met dans l'âme la seule force divine capable de surmonter les difficultés croissantes que la misère humaine pose en notre temps. Les raisons de désespérer se présentent si nombreuses que le chrétien verrait sa sérénité d'âme entamée s'il ne développait en soi une espérance vigoureuse et active. C'est afin d'aider notre génération à se libérer de l'étreinte

angoissante qui la paralyse que le père Olivier a repris et complété son étude sur la deuxième des vertus théologales. Ces pages exposent d'après l'Écriture, la tradition et la théologie, le sens authentique de l'espérance et montrent le rôle qu'elle est appelée à jouer dans le monde et dans notre vie de tous les jours.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

LOUIS WEIKL, s.j. — *Attisez la Flamme.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 19 cm., 240 p.

Ce recueil de méditations sur le sacerdoce catholique, écrites dans l'esprit de saint Paul et de saint Ignace, manifeste une profonde connaissance de l'Écriture et de la théologie, une rare psychologie, une grande expérience religieuse et une ferveur captivante. En quatre-vingts méditations, l'auteur traite de l'essence du sacerdoce de Jésus-Christ et de notre participation à son sacerdoce; puis de la mission et de l'esprit sacerdotal, du sens de l'Église et des bienfaits du sacerdoce, à savoir les bénédictions apportées au monde, à l'Église et au prêtre lui-même par le sacerdoce. Après chaque méditation, l'auteur indique des passages de l'Écriture dont il recommande la lecture. C'est donc avec les Saintes Lettres en main qu'il convient de se servir de ce précieux volume.

A la méditation de ces pages, qui sont riches en considérations dogmatiques et qui s'adressent en premier lieu à l'intelligence illuminée par la foi, on devient plus conscient du prix de la grâce conférée par le sacrement de l'Ordre et plus attentif à ses exigences. Ce livre traduit de l'allemand est certainement de nature à attiser la flamme et raviver le don divin communiqué par l'imposition des mains. Il semble qu'on entende de nouveau saint Paul dire à son disciple Timothée : « Resuscites gratiam... »

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JEAN LEPPICH, s.j. — *Le Christ à Pigalle.* Traduit par l'abbé Louis Brevet. Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 18,5 cm., 181 p.

Ce titre en surprendra plusieurs. N'est-ce pas là un indice que le livre du père Leppich arrive à son heure ? On oublie trop, en pratique, que le Christ est venu non pour condamner, mais pour sauver les pécheurs. A ceux qui les condamnent, l'auteur fait entendre l'appel du Maître prêchant l'amour du prochain et requérant le concours de tous pour guérir le monde malade. Il cherche à secouer la torpeur de ces croyants qui, les bras croisés, ne songent qu'à protéger jalousement leur foi. A ceux que le malheur a isolés, ou que l'amour des plaisirs a ostracisés et comme marqués du signe de la bête, il révèle les abîmes insondables d'un Cœur tout débordant de pitié pour la foule des infortunés, et qui a donné sa vie pour elle. Ses réflexions denses, brèves, cinglantes, sont présentées sous une forme originale et personnelle qui en rend la lecture agréable.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

*Étienne Gilson chez les peintres**

> Celui qui, s'ouvrant sincèrement aux influences de l'art créateur, accepte d'en partager les risques, sera souvent récompensé par la découverte, faite dans la joie, qu'une accumulation sans cesse croissante de beauté se poursuit encore, et plus activement que jamais peut-être, sur la planète habitée par l'homme. A un niveau plus élevé encore, il connaîtra le sentiment réconfortant de se trouver en contact avec l'analogue le plus fidèle de la puissance dont procèdent radicalement tous les êtres, ceux du monde de la nature et ceux du monde de l'art (*Peinture et Réalité*, p. 350).

Chez les peintres, je veux dire : à leurs ateliers. Ce n'est pas pour les mondanités des vernissages que Gilson fréquenterait chez les artistes. L'Académie ne lui a pas fait oublier sa vocation de philosophe. Il désire voir peindre pour satisfaire un désir plus profond : comprendre ce qu'il a toujours aimé, selon une dédicace qui avoue une influence filiale. Pour connaître la continuité de son intérêt pour les arts, nous n'en sommes pas réduits à des anecdotes comme celle que M. Pasteur Vallery-Radot a racontée à l'Académie : Gilson aux mains des gardiens de la paix pour avoir voulu empêcher l'exécution d'un concerto de Mendelssohn aux concerts Colonne. Nous n'en sommes pas même réduits aux nombreux essais, tels *Dante et la philosophie* avec ses précieux appendices, ou *L'École des Muses*, qui n'ont cessé, au cours d'une longue carrière, de s'ajouter aux grands ouvrages de doctrine et d'histoire de la philosophie. Nous possédons le propre témoignage de l'auteur : « Par une conséquence d'abord paradoxale mais en vérité logique, la musique nous reconduisait, par-delà Bergson, à la vérité qu'avaient si

* M. Gilson vient de célébrer (le 13 juin) son soixante-quinzième anniversaire. Ces lignes consacrées à *Peinture et Réalité* n'ont pas été écrites à cette occasion. Mais nous nous réjouissons qu'elles paraissent à ce moment. Trop modestes pour constituer un hommage à l'éminent philosophe, puissent-elles du moins être assez fidèles à leur objet pour rendre un service : attirer l'attention sur les possibilités nouvelles ouvertes par ce livre à la réflexion. Sauf erreur de notre part, la littérature thomiste ne possède aucune œuvre semblable pour le sujet et la méthode. Lui gagner un lecteur de plus, et soucieux de philosophie éprouvée, cela seulement serait un hommage.

L'ouvrage de M. Gilson existe en deux états : d'un côté, *Painting and Reality*, Pantheon Books, New York, 1957, que nous avons lu dans l'édition parue en 1958, sous le même titre, chez Routledge and Kegan Paul, à Londres; de l'autre, *Peinture et Réalité*, Paris, Vrin, 1958. Malgré des différences d'allure très apparentes, la pensée reste la même dans le texte anglais et dans le français. C'est à celui-ci que se feront nos renvois (en omettant de répéter le titre).

bien connue Ravaisson, Plotin et Aristote [1]. » On le voit clairement : il s'agit de tout autre chose que d'un intérêt d'esthète, ou d'un divertissement parmi d'austères travaux. Sans les réflexions sur l'art, la pensée philosophique de Gilson aurait connu une autre orientation. Cela se vérifie depuis un article, *Art et métaphysique*, écrit en captivité, en 1915, et paru l'année suivante dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, jusqu'à *Peinture et Réalité* qui, selon la préface, « ne veut pas être une introduction philosophique à la peinture mais, au contraire, une introduction picturale à la philosophie ».

Rarement les peintres auront-ils accueilli un esprit plus ouvert, plus attentif aux leçons de leur expérience. S'ils rencontrent rarement un philosophe docile, autant dire qu'ils rencontrent peu de vrais philosophes et, justement, Éric Gill déplorait qu'un petit nombre seulement de philosophes (auxquels une périphrase respectueuse adjoignait « ceux qui ont charge d'âmes ») fussent en mesure de comprendre le travail de l'artiste et d'apprécier son œuvre [2]. Le propos n'a rien de gracieux. Il reste loisible à ceux qu'il vise de l'écarter, puisqu'il vient d'un sculpteur et qu'un artiste, comme chacun croit savoir, est tenu par profession à l'humeur ombrageuse. « Faut-il s'emporter de la sorte ? » On pourrait renvoyer à Sénèque et à son docte traité de la colère, musiciens, sculpteurs, peintres et poètes, si on était aussi peu nombreux à trancher de l'art qu'on l'est à le comprendre. Constatons que la condition est loin de se réaliser. On s'autorise à parler du sujet *en philosophe* pour s'être familiarisé avec le maniement de quelque machinerie de concepts. Dans le fait, quoi de plus facile — et de plus séduisant — que de se former une idée du beau et d'y rapporter ensuite les œuvres ? Pour être juste, notons que les spécialistes de toute faune s'exposent à des travers analogues. Laissons les idéologues marxistes; nous ne sommes pas initiés. Leur vérité leur permet de décréter quelle facture musicale Shostakovitch aurait dû donner à sa *Lady Macbeth*, ou de lancer une « offensive socialiste sur le front de la poésie ». Mais des gens qu'embarrasse cette pédanterie ne s'offusqueront pas d'une critique hygiéno-médicale du *Penseur* : rien de plus malsain, Rodin aurait dû le savoir,

[1] *Compagnons de route*, dans *Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté, Rencontres*, n° 30, Paris, 1949, p. 284. Ces pages sont de grande importance pour comprendre par quel cheminement Gilson est venu à Aristote et saint Thomas, et savoir ce qu'il a trouvé chez eux et qu'il n'avait pas rencontré ailleurs avec la même plénitude.

[2] *Art-Nonsense and Other Essays*, London, 1929, p.v.

et d'ailleurs de plus gênant pour la réflexion, que cette posture. Nous savons aussi, depuis Freud, quel tableau de Léonard nous ne devons plus voir sans y découvrir un inquiétant volatile, entre aigle et poule. Bien naïf après cela qui se contente de regarder un objet fait pour l'œil.

Du côté des critiques d'art, des esthéticiens, ou de quelque variété du genre, tout le monde n'est pas Focillon et ceux qui pouvaient le moins écrire *Vie des formes*, ont créé comme un nouveau genre littéraire, mélange de prétentions philosophiques et d'effusions lyriques [3]. De quoi alimenter, n'en doutons pas, la pire forme de dogmatisme, la culture bavarde.

Sous un maquillage plus savant, c'est la confiance spontanée du commun en ses réactions et ses jugements qui se retrouve. Contre les entreprises de ce genre, la science défend mieux son domaine. Ses plus intrépides vulgarisateurs laissent à un Hideki Yukawa de critiquer Einstein. Mais si un peintre propose de voir, dans un tableau, essentiellement une surface plane recouverte de couleurs selon un certain ordre assemblées afin de plaire à l'œil, on lui répondra (on pensera à part soi) que ces sortes de surfaces laissent froid et que, si l'on veut voir un tableau, on ira voir autre chose que depuis toujours les honnêtes gens appellent une peinture. On a pour soi le bon sens, le goût (innés l'un et l'autre), la faculté de s'émouvoir, la connaissance de la tradition, enfin tout ce qui permet de savoir, sans se perdre en subtilités, ce qu'est la peinture et ce que doit être un tableau. Comme pour l'architecture : l'on sait aussi bien, et de même source, quels styles

[3] Gilson malmène le monde parlant (critiques, philosophes, historiens, littérateurs, etc.) lorsque, s'occupant de peinture, il tend à substituer son langage à l'œuvre peinte et à son efficacité propre. André Rousseaux (*Figaro littéraire*, 7 juin 1958) s'en est piqué. Pourtant *Peinture et Réalité* abonde en citations et en exemples aussi édifiants qu'on peut les souhaiter. Il faut donc croire que certains esprits offrent une résistance remarquable au désabusement. Rousseaux est trop fin lettré pour ne pas sentir, dans quantité d'écrits sur l'art, une qualité douteuse du style bien faite pour éveiller des soupçons sur la qualité de la pensée. On admettra que *les rêves* (et autres choses) *millénaires de l'homme* reviennent un peu souvent dans certaine catégorie d'ouvrages. Quand on a lu : « La première nuit glacée où une sorte de gorille se sentit mystérieusement le frère du ciel étoilé »; ou, à propos de Goya : « Le *Trois mai* 1808 est le hurlement de l'Espagne; *Saturne*, le plus vieux hurlement du monde »; ou, à propos de rétables espagnols : « Les colonnes torses s'enlèvent vers les voûtes en un effort biblique », un lecteur qui ne se contente pas de mots, laisse les écrivains, même renommés, adresser leurs discours aux nuages. Les discussions sur ce point ne devraient pas masquer un problème plus profond qui parfois se pose. Quand l'art, dans un esprit, se substitue à la métaphysique et à la religion, il devient inévitable qu'à son occasion on tienne des propos littéralement désordonnés : n'appartenant pas à son ordre. Sous ce rapport, celui pour qui l'art n'est que l'art jouit d'une incomparable liberté. Trop demander à l'art est le meilleur moyen de l'asservir.

appliqués aux édifices n'ont jamais manqué d'en faire des églises, voire des cathédrales, monuments impérissables des âges de foi, etc. (*etc.* comprend la patine des siècles décriée par Le Corbusier). Ne nous étonnons que peu d'avoir des querelles de l'art. La course aux armements prépare la guerre. Ne nous étonnons pas davantage si ces polémiques ne donnent pas une idée très élevée de nos cultures.

Un ouvrage comme *Peinture et Réalité* devrait produire un effet d'assainissement — conviction indépendante de l'espoir assez maigre qu'il sera le plus lu de ceux qui en auraient le plus besoin. Car il aide à réfléchir, à penser avec ordre. Il intéressera donc dans la mesure exacte où l'on croit abuser de la faculté de penser et du langage en exprimant des propos que la réflexion n'a point mûris; où l'on pense qu'un mot inconsidéré ne change pas de nature s'il lui arrive de porter sur l'art. Dans la mesure aussi où l'on croit assez peu digne d'un être raisonnable de multiplier autour de soi les confusions, les vues incorrectes, les préjugés. A cet égard, le livre ne nous retiendra pas avant tout pour les résultats auxquels aboutit la méditation personnelle de Gilson. Nous risquerions de manquer l'essentiel. Celui-ci tient dans la manière raisonnée de conduire la pensée que l'on pourrait définir comme une *docilité méthodique.* Nous avons dit un peu que Gilson la pratique. Il nous reste à reconnaître comment cette docilité est une méthode capable de placer l'intelligence qui s'interroge sur la peinture, à un niveau philosophique.

En effet, écouter l'avis des peintres, accepter les tableaux comme ils sont, on peut le faire simplement pour se renseigner de façon objective, consciencieuse. Quand on a accompli cela, on n'est pas encore philosophe. Mais, d'autre part, ce n'est pas en cessant de le faire pour entreprendre une autre démarche, qu'on accède à la philosophie, à moins que l'on traite le fait pictural (l'art de peindre, les tableaux, vus à travers les confidences du peintre sur l'un et les autres) comme une matière à ordonner et à interpréter selon quelque schème à priori. Il y a d'excellentes raisons de ne pas s'engager dans cette voie. Elles débordent en universalité l'ordre de la peinture. Mais alors si un discours métaphysique est ici possible, ce ne peut être un double abstrait de l'expérience créatrice du peintre et de l'expérience esthétique du spectateur, ni l'apport d'une lumière hétérogène. Tout se trouve

donc suspendu à la reconnaissance d'un foyer d'intelligibilité où l'objet *peinture* conserve sa pure identité (donnée dans l'expérience), tout en s'éclairant d'une lumière qui ne se confonde ni avec l'intelligence en exercice dans l'acte de peindre, ni avec l'intelligence en exercice dans l'acte de voir ce qui déjà est peint. Pareille tâche, on le constate, suppose une docilité dépassant la simple objectivité de l'information.

Au fait, quel sera ce foyer ? Le philosophe soucieux d'appliquer intégralement sa docilité méthodique, se méfie de réponses que leur spontanéité, leur semblant de nécessité, ne suffit pas à garantir. Faute d'attention critique, en effet, on proposerait d'éclairer la peinture en recourant à la notion d'art ou à celle de beauté. Mais cela soulève des difficultés. Il faudrait au préalable posséder une notion philosophique de l'art. Or comment l'établir si on n'a d'abord pris une connaissance d'ordre philosophique de chacun des arts ? et, de nouveau, comment le philosophe acquerrait-il cette connaissance sans avoir considéré, dans son optique propre, les objets produits par chacun des arts ? De même pour la beauté. Il y a du beau dans la nature; il arrive qu'il y en ait au théâtre. S'il existe une beauté picturale, elle n'est sûrement ni l'un ni l'autre, ni le beau de la musique, ni celui de l'architecture. Elle n'est pas non plus le transcendantal *beau* et ce n'est pas à partir de celui-ci que l'on pourra déduire ce qu'elle devient dans une œuvre peinte. Encore moins pourra-t-on comprendre, dans cette perspective, le rapport beauté-peinture afin de déterminer s'il est nécessaire et à quel titre il l'est. En d'autres mots, avant d'écrire le chapitre *Peinture* d'une philosophie de l'art ou d'un traité d'esthétique, le philosophe devra s'interroger, comme toujours, sur ce qui va tellement de soi que le non-philosophe croit l'interrogation dénuée de sens. Il devra s'interroger sur ce qui va le plus de soi : « La première question qu'un philosophe puisse poser touchant les peintures, ou tableaux, est celle de leur existence [4]. » Cependant répondre à une première question n'équivaut pas nécessairement à donner une réponse première.

Au sujet de l'existence des tableaux, il n'est pas inconcevable qu'un philosophe commence par parler de leur existence esthétique, leur être d'objets d'une expérience actuelle. Mais Gilson n'entend pas s'aligner sur la *Critique de la Raison pure*. Les peintures sont des solides, des

[4] P. [11].

objets matériels : voilà ce qui le retient d'abord. Banalité. Et pourtant que de confusions en deviennent impossibles ! Objets matériels, les tableaux durent dans l'existence actuelle tandis qu'un poème, un drame, une danse, une symphonie, n'arrivent à l'actualité que par une lecture ou une exécution [5]. De même, la part faite des altérations dues à des ravages plus ou moins considérables et rapides, un tableau, une fresque, conserve une identité que n'aura jamais *Phèdre* jouée par deux compagnies différentes; entre *Phèdre* A et B il manquera même une certaine unité de style dans la mise en scène, présente, par contre, entre *Phèdre* et *Hamlet* joués par la même troupe sous la même direction [6]. Rétorquer que deux personnes ne voient pas le même tableau de la même façon, ni d'ailleurs la même personne en deux occasions différentes, c'est rappeler une vérité incontestable et avancer un très mauvais argument. C'est s'établir dans la confusion délibérée. Que le spectateur soit un être changeant fait qu'il ne verra pas *La Strada* (même pellicule, lumière égale du projecteur...) deux fois d'une manière absolument identique, mais n'expliquera jamais totalement qu'il voit *Phèdre* B autrement qu'il n'a vu *Phèdre* A. Un philosophe peut quand même ramener toutes ces diversités à un seul plan, subjectif, puisqu'il existe des artifices pour tout. Mais en le faisant il ne prétendra pas persuader à tout le monde que la cohérence de son discours et de sa pensée ne doit rien au coup de pouce. « On éprouverait quelque confusion à dire des choses aussi simples si leur négation ne passait aujourd'hui pour évidemment vraie [7] » : puisqu'on n'éprouve pas de confusion à les affirmer, on devrait en éprouver à les nier. C'est une sorte d'invitation. Enrobée d'un tour poli, elle demeure pressante.

[5] Réciter les *Grandes Odes* leur confère l'existence actuelle que réclame leur nature. Mais si je récite *L'Annonce faite à Marie,* je lui confère, sans doute, une existence que ne suffisent pas à lui procurer des signes imprimés et qui, néanmoins, laisse en puissance son être accompli, celui de la scène. Voir dans H. Gouhier, *L'Essence du théâtre* (Paris, 1943), p. [11]-7, le commentaire d'un texte d'Aristote : l'épopée imite en racontant, la tragédie et la comédie, en présentant les personnages « comme agissant, comme *en acte* » (*Poétique,* 1448a, 23-24); aussi le chapitre 5, *Le Livre des hérésies : théâtre et littérature.* Ceci enfin qui par le biais que nous venons d'emprunter, rejoint l'orientation réaliste de Gilson : « Un théâtre exclusivement littéraire n'a de sens qu'à l'intérieur d'une vision idéaliste du monde » (p. 229).

[6] Mais *Hamlet* mis en scène par L. Olivier et *Hamlet* porté à l'écran par L. Olivier (entreprise sujette à de sérieuses critiques dont aucune, cependant, n'empêche que ce soit un fait) constituent deux spectacles d'une différence telle que l'identité du texte de Shakespeare ne saurait les ramener à une même nature.

[7] P. 24. Dans le contexte il s'agit du fait que l'existence artistique d'une œuvre est coextensive à son existence physique; voir la note suivante.

Être des choses, ces choses et non d'autres [8], telle est la réalité première des peintures et « dans son contenu même, l'expérience esthétique dépend en grande partie, comme expérience, du statut ontologique de son objet [9] ». Gilson — ses lecteurs habitués le savent — possède le don de formuler ses réponses d'une manière qui, sans nuire à leur clarté, les tourne en autant de problèmes, et des plus embarrassants, pour ses contradicteurs. Ainsi fait-il en deux pages vigoureuses [10] sur la nature morte, dont la substance tient en cette phrase : « La satisfaction pleinière [*sic*] que donne une bonne nature morte vient en partie de l'adéquation parfaite que l'on y sent entre le mode d'être des objets représentés et celui de l'œuvre d'art qui les représente. » Cette acceptation de l'être physique des tableaux pour donnée primordiale commande tout : la nature de l'ouvrage qui n'est pas, nous l'avons relevé, une philosophie de l'art ou une esthétique (malgré les pointes poussées dans ces domaines), mais une ontologie de la peinture; le développement de la pensée par thèmes mieux qu'enchaînés : engendrés les uns des autres grâce à la fécondité de l'idée originale. Il faut maintenant parler de ce point, car il est essentiel à la compréhension de l'ouvrage, tandis qu'un résumé du contenu risquerait de la compromettre.

Pour ce livre d'une composition extrêmement serrée, d'une architecture dont la présence est sensible en chacune de ses parties, on ne saurait imaginer de titre plus juste que le sien, que l'on songe au propos de l'auteur, à l'exécution, ou encore à l'aspect formel sous lequel les problèmes sont traités. Tout y est signifié. De la réalité que sont les peintures, des choses, et qui comprend leur façon de s'insérer dans la réalité universelle, à leur relation spécifique avec cette réalité cosmique, et qui n'en est pas une de répétition figurée du déjà existant, il n'est toujours question que de peinture et réalité. Inutile de prouver la puissance unifiante, et par là génératrice d'intelligibilité, d'une telle structure. On n'a qu'à la constater. Et rien ne la dégagerait mieux que le simple rapprochement de deux phrases. L'une, tirée des toutes premières pages : « Aucune déduction n'est requise pour établir que les

8 « L'existence artistique d'un tableau [son existence comme œuvre d'art] est donc coextensive à son existence physique [son existence de chose]; en fait, elle n'est autre chose que le mode physique d'existence d'un objet dont l'origine est l'art » (p. 24).

9 P. 42.

10 P. 40-42. La citation se trouve p. 41.

peintures, ou tableaux, appartiennent à la catégorie des choses auxquelles le sens commun attribue une existence réelle [11]. » L'autre, que l'on lit à la fin : « L'univers où vivent les peintres est donc un monde encore incomplet. Non sans inquiétude, l'artiste se sent choisi pour accroître la réalité de toute une famille d'êtres nouveaux [12]. »

Ce développement thématique ne prend toute sa valeur que dans un contre-point : le rapport des choses peintes par l'homme aux choses de la nature appelle le rapport de l'artiste au Créateur et de l'art à la création. Aucun heurt, aucun hiatus. D'un mouvement uniforme, continu, la pensée accomplit son cours d'une œuvre humaine à l'œuvre de Dieu, jusqu'aux frontières de la théologie. Mais aussi aucun écart d'avec l'expérience. Gilson met une fidélité têtue à maintenir le parti d'empirisme qu'il a choisi au départ. Cela rappelle le plaidoyer paradoxal que Belloc, dans *Survivals and New Arrivals*, écrivait pour le matérialiste à la manière de 1880 : une apologie du réalisme, de sa santé intellectuelle. Dans le fait, de quoi aurait-il servi de prendre appui dans la réalité objective si, en progressant, il fallait quitter ce terrain solide pour s'aventurer dans des spéculations à priori sur le beau ou quelque autre sujet ? Ajoutons qu'un résumé de l'ouvrage en devient d'autant moins possible : ce sont à coup sûr toutes les précautions calculées pour servir la fidélité au réel : le tableau, l'expérience du peintre, qui tomberaient les premières. Mais ce ne sera pas tenter l'impossible que de signaler quelques moments de cette démarche de la pensée pour leur importance philosophique.

En présentant son ouvrage comme une introduction picturale à la philosophie, Gilson ne veut pas faire croire que sa philosophie date de la composition de *Peinture et Réalité*, ou qu'elle vient de se transformer. Tout simplement il trace une voie d'accès, l'ayant lui-même reconnue pour son bénéfice personnel, à une philosophie que l'on sait être le thomisme et dont on sait aussi que la vigueur ne lui est pas toujours pardonnée. Rien d'étonnant à ce qu'il se tourne, ici encore, vers Aristote et Thomas d'Aquin pour les interroger sur l'art, la forme, la beauté. Rien d'inquiétant non plus pour l'objectivité de la pensée; nous ne pourrons que le constater.

11 P. 13.
12 P. 349.

Recta ratio factibilium : cette notion thomiste de l'art, reprise d'Aristote, fait l'objet d'une étude critique très pénétrante dont on souhaite que les thomistes veuillent bien tenir compte même ceux qui auraient peu de goût pour les arts [13]. Il est remarquable que l'art auquel se réfère souvent saint Thomas, soit l'architecture qui ne comporte pas de métier. D'autres arts, dont celui de peindre, sont impensables sans une habileté manuelle bien déterminée. Il y a là une diversité qui appelle une appropriation différente de la définition générale. En disant qu'il est une *recta ratio factibilium* et en prenant soin de préciser que le *factibile* est un édifice que des manœuvres construiront, on exprime la nature de l'art de l'architecte. De lui on peut affirmer qu'il « se tient tout entier du côté de l'esprit [14] ». Celui qui l'exerce imposera une certaine forme à une matière, des pierres, mais ses mains n'ont pas à les tailler, les poser... Chez un sculpteur ce procédé serait une fantaisie mortelle à la sculpture. Ses mains, non seulement doivent tailler comme équarrir, elles doivent « savoir » infuser une qualité à la taille pour assurer l'intégrité d'une forme. De même pour la peinture. Mais une difficulté surgit. Si l'art est une *ratio* on ne voit pas qu'il puisse se trouver ailleurs que dans l'esprit. Saint Thomas a reconnu les dispositions corporelles requises pour qu'une opération s'exerçant sur une matière extérieure produise une œuvre d'art. Il a vu aussi que, pour atteindre ce but, elles doivent se trouver en dépendance de l'art, *recta ratio*. Il faut admettre, par conséquent, une réciprocité de dépendance : « Il y a donc là des *habitus*

[13] Gilson marque les limites dans lesquelles saint Thomas a compris ce qu'il a écrit sur l'art. Ces limites ne suppriment pas la valeur de son enseignement. Elles font seulement que ce qu'il nous dit, tel qu'il le dit, ne peut nous satisfaire entièrement. La longue note 6, qui commence à la p. 115, détermine d'ailleurs de façon très nette ce qui est laissé hors de cause. Il n'est pas question de la sensibilité personnelle de saint Thomas aux arts plastiques; ni de ce qu'il a pu penser à leur sujet sans l'écrire; ni de la légitimité, pour des philosophes, de s'inspirer de lui en posant et résolvant des problèmes qu'il ne s'est pas posés, à condition de ne pas rendre le saint Thomas de l'histoire solidaire de ces entreprises; ni enfin de l'existence chez lui d'une métaphysique du beau. Après quoi Gilson approuve une remarque de U. Eco (*Il problema estetico in San Tommaso*, Torino, 1956, p. 119, note 5) qu'il traduit : « A vrai dire les philosophes scolastiques ne se sont jamais occupés *ex professo* de l'art et de sa valeur esthétique; saint Thomas lui-même, quand il parle de l'*ars*, donne des règles générales à suivre, disserte sur la fin immédiate de la valeur artistique (c'est-à-dire du travail artisanal et professionnel) mais n'aborde jamais de face le problème spécifiquement esthétique. » Notons d'ailleurs que la critique de Gilson est toute nourrie de thomisme.

[14] La formule est de J. Maritain (*Art et Scolastique*, 4e éd., Paris, 1947, p. 23). Pour comprendre le désaccord de Gilson, sans le durcir, voir p. 132, note 40; p. 126, note 27; p. 133-135. C'est Jean de Saint-Thomas que, au contraire de Maritain, il se refuse à suivre.

distincts de l'art lui-même, mais sans lesquels la connaissance de ce qu'il faut faire resterait impuissante. De la manière dont ils se forment, saint Thomas ne dit à peu près rien, sauf pourtant ceci, que c'est l'art qui les forme, et c'est là une vue très juste, mais dont on aimerait que son auteur eût au moins essayé de dire comment elle s'appliquait aux divers arts [15]. » J'aimerais encore mieux savoir comment l'un et les autres s'unissent. C'est là en effet que gît le vrai problème visé par Gilson.

Puisque l'art et l'habileté manuelle doivent concourir dans l'unité d'un même acte, il faut surmonter toute conception extrinséciste qui vaudrait, tout au plus, pour une synergie purement accidentelle. Est-ce possible ? Dans un paragraphe d'une belle densité, Gilson propose une comparaison. Le lecteur jugera s'il ne s'agit bien que de cela. De toute manière, si comparaison il y a, on doit dire qu'elle situe le problème dans la donnée générale qui le commande :

> L'art du peintre est dans la main de l'artiste, et il y est partout présent, depuis le bout des doigts jusqu'à l'épaule que la main prolonge, comme l'âme est partout présente dans le corps qu'elle anime. Le corps n'existe qu'en vertu de l'existence de l'âme et c'est en vertu de l'âme qu'il opère, mais l'âme elle-même n'existe d'abord que dans un corps et, sans un corps, elle ne produirait aucun de ces objets, existant *de novo*, qui sont la fin même à laquelle l'art est essentiellement ordonné. [...] Pour se faire une habileté manuelle, il faut que l'artiste incarne en quelque sorte son art dans sa main, à tel point que celle-ci soit un organe entièrement pénétré d'une pensée, animé par elle et fait pour répondre fidèlement à son inspiration [16].

L'auteur a glissé, je crois, de la comparaison à la solution, une solution que l'on peut affirmer non point en la conceptualisant de façon distincte (ce qui semble du tout impossible), mais en l'indiquant, en orientant l'intelligence vers le principe qui rend compte d'un ensemble de faits humains analogues et, donc, reliés entre eux. Ceci n'est pas une critique; c'en est même tout le contraire. Les formules lapidaires de Focillon citées un peu plus loin : « L'esprit fait la main, la main fait l'esprit... Le geste qui crée exerce une action continue sur la vie intérieure. La main... apprend à l'homme à posséder l'étendue, le poids, la densité, le nombre [17] », suffiraient, leur vérité concrète suffirait.

15 P. 127.
16 P. 127-128.
17 P. 132, note 40. Citations de H. Focillon, *Eloge de la main*, dans *Vie des Formes*, 2e éd., Paris, 1939, p. 171.

à justifier le procédé de Gilson. Car pour respecter la spécificité des arts plastiques il serait faux, bien loin que ce soit nécessaire, d'en élaborer une explication qui les isolât du reste des activités humaines qui conjoignent l'intelligence et la main. Tout geste exerce une action sur la vie intérieure. Le geste expressif procède d'une intention spirituelle et en retour contribue à familiariser l'esprit avec le sens exprimé. Tendre la main engage l'âme à s'offrir. Le geste qui crée procède d'une possession intérieure de l'étendue, du poids, de la densité, du nombre, et en retour approfondit cette possession. *Homo habet rationem et manus,* se plaisait à répéter saint Thomas d'Aquin [18].

Ce qu'entreprend la main, *animée* de l'art de peindre, ne se ramène pas à la simple juxtaposition calculée de couleurs sur une surface délimitée. Elle entreprend de faire : de faire être une chose *de novo.* Puisque l'acte d'être ne vient à une chose que par sa forme, peindre consiste à impartir une forme de tableau à des éléments matériels (choisis en vertu de la forme déjà, parce qu'il ne s'agit pas d'une production *ex nihilo*). Dans la perspective d'une ontologie de la peinture, cette notion revêt une importance capitale. *La forme de tableau* n'existe que pour la pensée abstraite. L'existence concrète ne connaît que les formes de l'*Enterrement du comte d'Orgaz,* du *Mont Sainte-Victoire,* de la *Ronde de nuit...* La forme a pour fonction « d'assembler une multiplicité d'éléments dans l'unité d'un être distinct [19] ». Unité, distinction : nécessaires à des objets ayant une existence physique et qui posent donc tous les problèmes d'individualité [20]; nécessaires à des œuvres d'art, puisqu'elles n'ont d'autre titre à l'existence ou, si l'on veut, d'autre nature, et que, justement, la forme conférée par l'artiste réunit dans une cohérence parfaite la matière utilisée : le support avec ses dimensions, les pigments, le dessin, les figures inscrites, les rapports de couleurs, d'ombres et de lumières, pour faire être le tableau un et unique; nécessaires à des objets d'expérience esthétique à quoi répugne l'indéterminé, et la forme est la « formule intelligible » qui « peut être aussi perçue par le sens, comme lorsque la

18 Par exemple, *Summa theologiæ,* I^{a}, q. 76, a. 5, ad 4^{m}. Par delà Aristote (*De Anima,* l. 3, c. 8, 432a), c'est à Socrate que remonterait le rapport raison-main (XÉNOPHON, *Mémorables,* l. 1, c. 4, 14).

19 P. 140.

20 Gilson leur consacre tout un chapitre, le deuxième. Cela comprend de la cause matérielle des tableaux et de leur authenticité à leur conservation dans les musées.

vue perçoit l'unité d'une arabesque dans l'espace, ou lorsque l'ouïe perçoit l'unité d'une ligne mélodique dans le temps [21] ».

Pour une bonne part le mérite de Gilson vient de ce qu'il déroule les conséquences d'une donnée très simple, mais dont la simplicité, précisément, voile la richesse aux esprits pressés, et c'est-à-dire que la forme remplit une « fonction à la fois créatrice et séparatrice [22] ». Par là-même un tableau se présente comme un objet autonome. L'histoire de la peinture nous fait assister à la découverte de plus en plus étendue de cette autonomie. Ce qui constitue une conquête, car en soustrayant l'œuvre à des conditions que l'on ne reconnaît pas, ou ne reconnaît plus, pour essentielles, du même coup on libère l'art de partis dont il peut s'accommoder, mais qui restent extérieurs à sa pure nature. Il n'est pas question, à partir d'une vérité d'ordre philosophique, de déduire avec nécessité le développement, dans le temps et dans l'espace, d'un art quelconque. De toute façon l'entreprise ne séduira personne moins qu'un thomiste. Mais prenant l'histoire de la peinture pour ce qu'elle est et laissant aux historiens la tâche de l'écrire, le philosophe s'informe à cette source et, d'autre part, projette les lumières de sa propre science sur l'objet, la peinture, tel qu'il s'offre à lui. Il n'a pas à régenter ce domaine, à substituer les lois abstraites d'un *devoir être* au fait qui *est*. Il n'a pas davantage à justifier les œuvres; c'est l'affaire de l'artiste qui donne à son produit une plénitude de qualité capable de le faire *être*, être un tableau. S'il réussit, aucune philosophie ne parviendra à soustraire quoi que ce soit de la pleine existence artistique de sa peinture. S'il ne réussit pas, aucun effort philosophique ne fera être un tableau d'une croûte. Le philosophe ne veut que comprendre. Dès que son ambition le distrait de cette intention, il s'égare et s'égarer, pour un philosophe, signifie perdre sa philosophie. A quoi il n'y a rien d'étonnant s'il a déjà commencé par perdre son objet fondé dans le réel

21 P. 140.

22 P. 140. Dans le simple tracé d'une ligne déjà, « être forme consiste essentiellement à occuper une certaine portion d'espace au moyen d'un contour qui la sépare de tout le reste » *(ibid.)*. Si maintenant nous passons des formes inscrites dans un tableau, à la forme d'une œuvre, à sa « formule intelligible », par elle l'œuvre est, et est distincte des objets qui ne sont pas des peintures et, à l'intérieur de la catégorie *tableaux*, des autres individus. Aussi « définir [en ce sens] un être, le poser à part et le produire sont une seule et même opération » (p. 141). Après Jeanne Hersch (*L'Etre et la Forme*, Neuchâtel, 1946, p. 109-110), Gilson observe que les théologiens, dont saint Thomas, recourent au langage de l'art pour parler de la création du monde. Les textes de la *Genèse* sur la production et la séparation des êtres les y invitaient d'ailleurs (p. 142-143).

pour s'en donner un qui ne peut prétendre à d'autre réalité que celle d'une construction mentale.

Or le fait auquel la réflexion ne peut se dérober sans se trahir, la peinture abstraite le constitue. Déconcertant, irritant, provocant, on le qualifiera comme on voudra : il est. Il est par le travail des peintres beaucoup plus efficace, sauf erreur, pour le poser que ne l'est la pensée d'un non-peintre pour l'abolir ou en poser un autre de même ordre mais de sens contraire. On a vite fait de se prononcer sur lui, si vite qu'en tout autre cas personne n'hésiterait à parler de précipitation intellectuelle... Deux possibilités s'ouvrent ici devant la réflexion. La première consisterait à étudier, d'un point de vue psychologique ou phénoménologique, l'expérience des artistes qui les a conduits à l'art abstrait. Sans nier l'intérêt de telles recherches, il faut bien en signaler les limites et les difficultés. Car l'expérience d'un peintre est celle d'un homme à qui il peut arriver d'avoir des convictions idéologiques de soi étrangères à son métier. Que parfois elle s'en trouve contaminée, ou même qu'elle fasse corps avec ces éléments hétérogènes, personne ne le niera raisonnablement. Le phénomène n'affichera pas toujours le caractère primaire qu'il possède dans le réalisme de l'art soviétique, mais sa subtilité ne devrait pas le rendre moins suspect. Il n'échappe à personne, non plus, que les passions, les entraînements de la sensibilité, de l'appréhension devant l'inconnu à tenter, de la faiblesse devant les sollicitations de la mode, l'attrait de la renommée, et quoi encore ? ne laissent de présenter autant de menaces, de gauchissements possibles plus ou moins graves. Il faudrait donc trouver ou, selon le cas, dégager une expérience pure. Mais cela même implique l'idée d'une expérience toute commandée par les exigences issues de la seule nature de l'art de peindre et, en dernière analyse, du tableau.

L'autre possibilité d'approche repose en fait sur ce que l'on saurait être la nature du tableau. On posséderait ainsi un critère pour vérifier ce qui se peut savoir ou deviner de l'expérience artistique. Les conditions requises pour s'engager dans cette voie se réalisent à merveille dans une « ontologie de la peinture » conduite avec méthode. S'étant soumis à cette discipline, Gilson se trouve aussi à l'aise pour interroger sur la peinture abstraite Delacroix [23], qui n'a jamais peint

[23] Voir les maîtresses pages 143-149. Si je n'ai pas trop desservi la pensée de Gilson, le lecteur soupçonnera avec quelle joie le philosophe cite cette note : « ... Au

que des tableaux figuratifs, que Mondrian, Klee ou Kandinsky. C'est qu'il a réfléchi à la fonction de la forme : « Puisque nous avons lié les notions de production d'être et de séparation, notons que séparer est une notion voisine de celle d'abstraire, qui signifie tirer à part, mettre à part, poser à part. Concevoir l'acte de peindre comme étant essentiellement un acte de production est donc, du même coup, l'apparenter à l'abstraction [24]. » Mais dans quel univers débouchons-nous ? Si la forme fait qu'une chose est ce qu'elle est, et si la qualité est ce qui fait qu'une chose est telle [25], un tableau étant par essence un objet produit pour être vu, cet univers est celui des qualités sensibles. Ajoutons : des qualités sensibles libérées, entendant par là qu'elles appartiennent à un objet existant pour la *seule* fin d'être proposé à la vue. Ainsi se trouve éliminée la nécessité de la représentation. Peut-être conviendrait-il de faire remarquer à ceux que ces conséquences rebutent l'existence d'une autre fonction de l'abstraction. Chez le peintre, dans son acte propre, elle est opératrice, mais dans l'expérience du beau, naturel ou esthétique, se rencontre une abstraction opérante. Les exemples en abondent. Sous un soleil d'automne, les rouges et les jaunes d'un érable contre le bleu du ciel : cela « se tient », existe intensément pour le spectateur, et ne signifie rien. La frondaison n'agit pas en tant que frondaison, encore moins comme objet d'étude de botanique, mais en tant que support d'une harmonie de couleurs [26]. Plus simple encore : qu'est-ce que l'ombre d'un arbre qui barre un champ de neige ensoleillé ? A moins de laisser l'appréhension du beau naturel s'engluer à des apports étrangers, parfois pervertissants, du rêve, de la sentimentalité, du souvenir, on se rendra compte de l'abstraction qui

moment où il manquait à son tableau ce dernier souffle qui l'anime, ce souffle qui fait qu'un tableau cesse d'être un tableau pour devenir un [être], un *objet*, et un objet qui prend place dans la Création, pour ne plus périr, qui a un nom, qui s'appelle la transfiguration, etc... » (p. 149; extrait du *Journal d'Eugène Delacroix*, Supplément au *Journal*, vol. 3, p. 375-376).

24 P. 147.

25 P. 158.

26 Voir la réplique de Cœuvre à Besme, le savant, dans *La Ville* :

O Besme, si cette feuille devient jaune,
Ce n'est point parce que les canaux obstrués se flétrissent,
Et ce n'est point non plus pour que, tombant, elle abrite et nourrisse
au pied de l'arbre les graines et les insectes.
Elle jaunit pour fournir saintement à la feuille voisine qui est rouge
l'accord de la note nécessaire.

(Claudel, *La Ville*, seconde version, *Théâtre*, 9e éd., Mercure de France, 1929, t. 2, p. 204).

nous livre un spectacle de la nature *comme beau* [27]. Il est permis, enfin, de voir dans l'abstraction opérante, sinon peut-être une source, du moins une condition de l'abstraction opératrice. Quoi qu'il en soit, « si la peinture est imitative en son essence », Gilson peut se permettre de rappeler « le devoir qu'a tout esthéticien de répondre à la remarque bien connue de Pascal : « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux [28] ! »

Les tableaux sont des choses qui viennent se ranger parmi les autres choses existantes. A moins que nous nous trouvions dans le domaine de la futilité pure, ces choses nouvelles ont une fonction propre à exercer. Leur retirer celle de l'imitation, du doublage illusoire des objets de la nature, n'est pas diminuer leur raison d'être, mais la leur restituer dans sa pure vérité. Que leur reste-t-il ? D'être ce qu'ils ont à être dans l'univers de Dieu :

> Le monde de la nature où nous vivons n'est qu'un cas particulier de ce qui, dans la pensée de son Créateur, est l'inépuisable royaume de l'infinité des univers possibles. Il n'appartient pas à l'homme de créer de l'être. [...] Mais il reste au pouvoir de l'homme de collaborer à sa manière à l'œuvre du Créateur en produisant, de la matière dont il dispose, des êtres d'un type nouveau, inédits en quelque sorte, et dont l'artiste qui les produit tire l'idée moins de la nature que de lui-même et de son propre esprit. La fonction propre du peintre est de produire de telles œuvres, témoins d'un univers possible différent du nôtre, où les couleurs et les formes seraient libérées de leurs fonctions naturelles pour n'être plus que les signes sensibles de l'intelligibilité du réel [29].

[27] Beaucoup prennent pour expérience du beau un « état d'âme » confus qui contient quelque chose d'elle et des émotions diverses qui ne soutiennent qu'un rapport indirect à la beauté. Aussi quand la vigilance intérieure fléchit, à supposer même qu'il y en ait une, le spectateur d'une œuvre belle, de nature ou d'art, cesse de la voir pour elle-même, pour sa qualité, et en fait de plus en plus la pure condition de ses émotions. S'éprouver ému : voilà le centre réel de son activité. Ce moment où le plaisir — nécessaire à l'expérience — parce que donnée subjective, détache de la valeur propre de l'objet et clôt la subjectivité sur elle-même, où Narcisse commence à se convoiter, est aussi le moment où la joie est empêchée de naître. Pareille attitude engage la spiritualité. Une éducation de l'homme s'impose ici et, au point de vue présent, sa fin n'est pas atteinte quand on a traîné une bande d'écoliers dans les musées et qu'on les a gorgés de notions, d'anecdotes, de faits historiques, de théories, de vues critiques, sur les arts et les œuvres. Le plus important reste à accomplir. Tous conçoivent qu'une ascèse est requise pour réaliser le bien moral; beaucoup peut-être voient dans l'usage méthodique du discours rationnel une ascèse de l'intelligence à la recherche de la vérité. Il faut de même poser la nécessité d'une ascèse à l'égard de la beauté, ayant but et méthodes définis. Proposer ces vues paraît à certains de prime abord (c'est une expérience de professeur) équivaloir à vider leurs expériences « esthétiques » de tout contenu; comme, sur le versant objectif, éliminer d'une peinture l'imitation paraît à beaucoup vider le tableau. A cet égard, l'art abstrait pourrait bien être le meilleur éducateur de l'expérience authentique.

[28] P. 287.

[29] P. 165. Je n'ai pas cru que la citation de cette belle page fût trop longue.

Si rigoureuses que soient ces considérations et si concordantes avec ce qu'est devenue la peinture au terme d'une longue évolution, accélérée depuis le XIXe siècle, on ne peut prononcer à partir d'elles que le sens et les étapes de cette évolution devaient nécessairement être ce que l'histoire nous apprend d'eux. Les choses auraient pu se produire autrement malgré le mouvement dialectique perceptible dans la façon dont elles se sont produites. Si l'illusion contraire nous séduit, c'est que tout moyen éprouvé nous manque de concevoir quel aurait été un développement autre. Il est encore une autorité nécessitante qu'on doit se garder d'attribuer à de telles considérations. Elles prouvent qu'une peinture peut être abstraite, qu'il est bien qu'existent de ces tableaux, mais elles ne prouvent pas que toute peinture doive l'être désormais [30]. Seulement, le peintre ne devra plus oublier les leçons de l'expérience — et surviendront d'autres expériences inimaginables pour nous — et traitera en pures valeurs plastiques, et non en valeurs imitatives, les éléments de représentation qu'il voudra peut-être inscrire dans ses tableaux.

Le même souci d'accueillir les résultats de l'expérience picturale la plus avancée sans donner dans les intransigeances du dogmatisme, conduit à la reconnaissance d'une catégorie d'œuvres dans lesquelles les valeurs imitatives sont essentielles. Pour reprendre le vocabulaire de Gilson, le monde de la peinture ne saurait empêcher l'existence d'un monde de l'imagerie. Deux mondes d'objets, deux arts. Dans le premier, le point de départ de la production est une forme germinale présente à la pensée du peintre; dans le second, « *le point de départ est extérieur et étranger à l'esprit de son auteur* [31] ». En effet, il s'agit de produire un objet qui aura fonction de signe — et cela va de la ressemblance visuelle au symbole — et qui se fera donc en fonction du signifié. Loin de nuire à l'imagerie, l'exclusion du représentatif du domaine pictural devrait donc la servir en aidant à redécouvrir, dans leur spécificité, les problèmes qu'elle pose. Accepter ces positions permettrait de réduire le nombre des discussions vaines autour de l'art, et cette économie marquerait du respect pour l'intelligence.

[30] Toujours armé de son bon sens un peu brusque, Gilson est formel sur ce point, voir p. 285-286.

[31] P. 242 (italiques de Gilson).

Autour de l'art sacré, tout particulièrement. Les querelles, cette fois, engagent plus que l'intelligence. Le manque de discernement, le refus de distinguer, aboutissent à des résultats pratiques et théoriques : œuvres d'« artistes », « critiques », appréciations de spectateurs, dont le caractère tragique échappe à ceux-là seuls qui les commettent. Pour guérir certaines cécités, il n'y aurait peut-être d'autre moyen que d'organiser une exposition, d'un type assez scabreux, il est vrai. On présenterait comme documents des produits « réalistes-socialistes » venus des soviétiques, et des images chrétiennes dites saint-sulpice et que l'espèce d'onomatopée allemande *kitsch* qualifie beaucoup plus justement [32]. Devant les ressemblances de « qualité » et de « style », devant la communauté dans le morne, on éprouverait peut-être plus de scrupules à couvrir de la doctrine chrétienne ce qui usurpe le nom d'art chrétien [33]. De toute manière, les problèmes qui se posent et dont la théologie, surtout pastorale, gagnerait à s'informer avec sérieux *et méthode,* ne peuvent que s'envenimer si on les aborde dans la confusion. Et c'est le cas si l'on demande à l'*imagerie* religieuse d'absorber une dose sagement calculée des découvertes de la *peinture* moderne. C'est encore le cas si l'on oppose imagerie et peinture de façon à ne laisser de place qu'à la première dans la vie chrétienne. C'est encore le cas si l'on demande à l'une le service que l'autre seule est en mesure de rendre. Avant de comporter un jugement esthétique, le discernement reconnaît des natures différentes et conduit à les respecter.

Introduits dans le temple, les arts en leur ordre remplissent une fonction cultuelle. Pour exclure de nos églises la peinture non représentative, il faudrait démontrer que seul le dessin figuratif est capable

[32] Laissons saint-sulpice à Saint-Sulpice. *Kitsch* pourrait s'acclimater en français, comme le *philistin* des Anglais que Gilson emploie sans songer à s'excuser.

[33] Doctrine chrétienne mal comprise, ce qui n'est pas pour étonner. Il faudrait protester vivement contre l'abus, le galvaudage de la théologie dont des théoriciens se rendent coupables au nom même de la vérité chrétienne. Pour prendre un exemple dans le champ d'un autre art, je ne sais plus lequel d'entre eux condamnait l'usage du béton en architecture au nom de la création des choses par Dieu. Dieu a fait les calcaires résistants; l'homme les pulvérise pour obtenir le ciment. Grâce à cette déformation le constructeur n'est plus soumis aux techniques et aux formes qu'impose le matériau « naturel ». Les formes nouvelles que le ciment permet de réaliser se voient donc rejeter dans un vague domaine d'antinature... Ce prétendu respect de la nature créée, outre ce qu'il comporte de puéril, n'est-il pas superstitieux ? ne suggère-t-il aucun rapprochement peu honorable ? Il est inquiétant de penser que, dans le passé comme de nos jours, tant de sectes aberrantes fondent sur ce motif, prétendu religieux, la défense d'user de certains aliments, de recourir à la médecine. La pensée chrétienne ne vit pas de surenchère.

de cette fonction. Gageure intenable. Les œuvres du peintre « ne sauraient honorer Dieu en le représentant — c'est l'affaire de l'imagier — mais en étant belles. C'est la manière de servir Dieu qui convient proprement au peintre, car à moins que ses œuvres ne soient belles, elles ne *sont* pas; il ne contribue donc en rien au service de Celui Qui Est [34]. » A cette remarque pertinente de Gilson il convient d'ajouter, puisque toute belle œuvre abstraite ne trouve pas nécessairement place à l'église, que sa forme doit soutenir une relation expresse avec le lieu sacré, avec sa destination, si on veut l'y faire entrer. On parlera, par exemple, d'évocation, de constitution d'une ambiance spirituelle [35]. Mais à ce moment on aura dépassé les limites d'une ontologie de la peinture.

D'autre part, l'Église ne pourrait renoncer à l'imagerie et aux ressources de son langage sans abdiquer « sa fonction d'église enseignante et de docteur de l'église enseignée ». Contrairement à d'autres religions, le christianisme se sert de ces moyens et « d'autant plus volontiers qu'il dérive son nom de celui de Jésus-Christ, ressemblance parfaite du Père, Dieu fait homme, devenu visible, imaginable et représentable aux yeux. D'ailleurs, enseignant l'unité substantielle de l'être humain, l'Église a toujours associé à l'esprit de l'homme, dans le culte et la prière, son imagination, son affectivité et son activité [36]. » Excellentes formules. Rattachée aussi étroitement à la vie de l'Église, l'imagerie religieuse est tenue à une qualité d'autant plus impérieuse. Cette qualité est-elle la vérité d'abord ou la beauté ? Le texte de Gilson impose que l'on formule le problème en ces termes.

Pour lui, il y a vérité ou, au contraire, mensonge selon que l'image *peinte* est de bonne ou de mauvaise peinture [37]. La vérité ou le

[34] P. 348 (italiques de Gilson).

[35] Que l'on songe, par exemple, à Manessier. Rien n'assure que des peintres peu doués pour cette tâche ne se croient en mesure de l'entreprendre. L'« évocation » deviendra alors un substitut de la figuration, ou un schème figuratif évidé, ou l'exhibition de quelque malsaine sentimentalité. Les difficultés — et les échecs — d'un art aussi abstrait que l'architecture pourraient fournir des motifs à d'éclairantes comparaisons. Pour créer une atmosphère n'a-t-on jamais demandé aux formes architecturales (qui par le fait cessaient d'en être) de se charger de valeurs symboliques ? sinon toujours de traduire quelque sentiment ? Il y a des chrétiens qui éprouvent le besoin de voûtes gothiques pour élever leur âme à Dieu. Pensons encore au sens de toutes ces images qui rapprochent ogives et mains jointes (cela s'est vu en couverture d'un ouvrage publié par un professeur d'université !). S'il suffisait d'être architecte pour échapper à ces impuretés, ce serait trop beau.

[36] P. 345, 344.

[37] « Les fidèles d'aujourd'hui n'en vont pas à leur salut moins sûrement que ceux qui prièrent dans Notre-Dame de Chartres ou dans la chapelle des Scrovegni en la fleur de leur nouveauté, mais ils y vont dans l'humiliation d'un art qui, en des lieux dédiés

mensonge tiennent donc à la beauté ou à la laideur de l'œuvre en tant que plastique. Dans son ordre propre, celui de la représentation, l'imagerie ne serait que belle ou laide : « On se trompe, nous semble-t-il, en qualifiant de mensonge l'art dit « de Saint Sulpice ». En tant qu'imagerie, cet art ne ment pas; il remplit correctement et utilement sa fonction d'auxiliaire du culte et de la prédication. [...] Le tort de l'imagerie est d'être presque toujours laide, même comme imagerie [38]. » Prudent ou libéral, je ne sais, le « nous semble-t-il » invite à discuter. Sans doute cet art ne ment-il pas aussi souvent qu'il est laid, mais il lui arrive de mentir, et cela par sa forme même [39].

Les figures du Christ, de la Vierge, des saints, passent par un traitement d'idéalisation dont elles se tirent affligées d'un air si mignon que la réalité de leur nature humaine s'est évaporée. Ce n'est plus seulement de l'inexistant, il faudrait oser parler d'*inexistable*. Si le père Congar [40] a raison, à ce sujet, de redouter une tendance monophysite (inconsciente, il va sans dire), la vérité se trouve en jeu [41]. De telles images, il est bien difficile de soutenir qu'elles remplissent correctement et utilement leur fonction [42].

au culte de la Sagesse et de la Vérité faites chair, est lui-même un mensonge incarné. Son excuse est d'être un mensonge qui s'ignore » (p. 348).

38 P. 347, note 59.

39 Par sa forme. Car il peut mentir en présentant un contenu autre que celui qu'il annonce. Qui n'a vu de ces représentations eucharistiques : hostie surmontant un calice ? Mais quand le long de la coupe glissent des gouttes colorées rouge sang, que sont devenues les espèces du vin ? et, alors, qu'est devenu le signe nécessaire au sacrement ? Et combien d'exemples on trouverait sans effort !

40 Y. M.-J. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris, 1955, p. 74.

41 J'accorderais à Gilson qu'une image laide est véridique si elle exprime fidèlement ce qu'est son sujet dans l'esprit de son auteur. De quoi nous ne possédons aucun moyen de juger avec une certitude absolue. Pour être simplement vraie, elle doit procéder d'un sens sûr, épuré, sinon infaillible, des réalités chrétiennes. Si elle est laide malgré ce sens droit, elle est doublement trompeuse : ni vraie, ni véridique. Ou bien elle est simplement malhabile. Mais l'œuvre d'un imagier maladroit, s'il est aussi humble, garde une sincérité, un accent qui la sépare de la laideur commune. Il n'est pas dit, d'ailleurs, que nous ayons toujours assez de simplicité pour la reconnaître.

42 Une église dans un quartier populaire. Au-dessus du maître-autel, une toile représentant saint Jean Bosco. Inexistence plastique, bien entendu. Imagerie : don Bosco se tient dans une prairie coupée d'un chemin qui, en serpentant, monte vers une église et un quelque chose qui a tout l'attrait d'un bâtiment scolaire. De jeunes garçons entourent le prêtre; quelques-uns lui offrent des fleurettes, d'autres en cueillent... Je crains que les garçons qui fréquentent cette église, et qui doivent s'intéresser à des jeux un peu violents, ne soient mal enseignés par ce chromo. Gilson (p. 346, note 58) cite dans sa langue drue un mot de Georges Desvallières : « Nom d'un pétard ! je prie bien mieux devant les machines de Saint-Sulpice que devant leur fameux art religieux. Les affaires de Saint-Sulpice ne me gênent pas; je ne les vois pas. Mais les autres ! » Point de vue de peintre. Celui des fidèles, dans la plupart des cas, lui est opposé. Ce sont justement ces machines qu'ils *verront*. Ils leur sont livrés sans défense.

A l'extrême opposé — mais les extrêmes cette fois se touchent sûrement — l'insistance grossière sur les réalités physiques ne met pas la vérité en moindre péril. « Le réalisme vériste de l'imagerie religieuse espagnole [43] » est doué d'une puissance d'émotion et d'une vérité indiscutables. Il y a aussi le réalisme de Grünewald dans le rétable d'Issenheim. Il y a le réalisme du *Dévot Christ* de Perpignan [44]. Mais une crucifixion dans ces styles n'est jamais l'image quelconque d'un crucifié; dans la chair martyrisée, sous des crudités de supplices, c'est toujours l'image du Sauveur crucifié que le chrétien retrouve et vénère. Les entrepreneurs en charcuterie colorée sont bien incapables d'atteindre à ce tragique vrai. Pourraient-ils même nous donner une image d'un torturé de Büchenwald sans trahir la vérité humaine [45] ?

La position de Gilson nous semble dictée par une inquiétude que certains propos d'Alexandre Cingria et de Maurice Denis lui ont inspirée [46]. Inquiétude d'autant plus respectable qu'elle est avant tout religieuse : « Celui à qui n'importe quelle image de la croix ne suffit pas, n'est peut-être pas aussi chrétien qu'il devrait l'être [47]. » Mais aussi à quel chrétien les images apporteraient-elles une aide plus secourable ? A tenir compte de cette composante du problème on sent combien doit croître l'exigence de qualité dans les œuvres. Si l'imagier n'intervenait que par son intention de représenter la Vierge, une nativité, une sainte agonie, personne n'y pourrait rien. Toute critique, toute récrimination

[43] P. 346.

[44] Considéré dans sa qualité d'image, non de sculpture.

[45] Le recours à des images photographiques obtenues par des techniques délibérées permettrait des comparaisons qui mettraient en lumière la différence entre épaisseur charnelle et vérité.

[46] Selon Cingria la mauvaise image ment en empruntant « à la légende qui est imprimée sous l'image l'admiration et la vénération qui devraient aller à l'image elle-même » (dans le recueil de C. Bourniquel, *Les Créateurs et le sacré*, Paris, 1956, p. 147; cité p. 347, note 59). M. Denis « voulait un art religieux qui fût un art d'imitation, mais où l'image lisible fût un symbole plastique de la réalité représentée. Par-dessus tout, il voulait que ce symbole agît sur le spectateur en tant qu'œuvre plastique, et non par les images de la réalité religieuse qu'elle représentait : *Théories*, p. 33. Religieusement parlant, il y a quelque chose d'inquiétant dans cette ambition avouée d'exciter les sentiments religieux par l'œuvre plutôt que par son objet » (p. 182, note 24). Peut-être Denis n'a-t-il voulu dire rien d'autre que, si une image est une œuvre d'art, sa vraie manière d'exciter les sentiments religieux provient de sa manière propre de traiter son sujet. « Il faut s'entendre sur le sens du mot *sujet*. Il y a le *sujet extérieur*, le sujet dogmatique qui exige du spectateur des connaissances historiques, allégoriques, religieuses. Mais dans une véritable œuvre d'art, ce sujet est doublé d'un autre sujet qui parle aux yeux de tout homme doué de sensibilité et d'intelligence; appelons-le le *sujet intérieur*, le sujet subjectif, si vous voulez » (*Charmes et leçons d'Italie*, Paris, 1933, p. 165).

[47] P. 346.

tomberait. Or entre la réalité à représenter et l'image il y a l'appréhension psychologique, cognitive et affective, de la même réalité. Toute question de capacité artistique mise à part, la condition spirituelle de l'imagier (à ce moment précis qu'il l'est en acte) passera donc aussi en condition de l'image. Nous n'avons pas à juger les cœurs; nous n'avons pas pour autant à accepter tout langage qu'ils forment, mots ou images, pour également fidèle à la vérité chrétienne.

La longueur de cette discussion autour de l'imagerie religieuse est disproportionnée à l'importance du sujet dans *Peinture et Réalité*. Il suffit de l'avouer. Le caractère libre de nos remarques en marge du livre nous dispense de nous en excuser. Revenons en terminant à l'intention formelle de l'auteur pour admirer la qualité maîtresse de son ouvrage. Par la peinture introduire à la philosophie, non pas à un système quelconque, mais à la philosophie thomiste : c'est ce qu'a voulu Gilson. Il n'a pu réaliser son projet sans faire un peu ce qu'il ne se proposait pas, une introduction philosophique à la peinture. L'intelligence ne se laisse pas limiter. Surtout l'intelligence qui préfère une docilité lucide à toute forme d'arbitraire. Nous l'avons dit en commençant, tel nous apparaît le mérite de Gilson. Il est bon d'y revenir.

Philosophe ou non, personne ne saurait parler de *la* peinture sans tenir compte de son état moderne, de son aventure récente, comme on aime à dire. L'objet dont on entend s'occuper n'est pas une réalité donnée complètement et une fois pour toutes. C'est une réalité qui se révèle dans l'histoire. Sans doute, cet art a toujours été de peindre des surfaces; sans doute aussi a-t-il toujours tendu à produire des objets beaux. Mais de là on ne peut inférer *quelles* sont les œuvres, les techniques, les styles. Ceux-ci relèvent d'une invention toujours agissante, ce que l'académisme s'obstine à ne pas comprendre. Si l'art est essentiellement une activité productrice, il prend conscience de lui-même, si l'on peut dire, dans ses produits. Complétons dans la même ligne logique : plus ses fruits sont divers, mieux il connaît ses virtualités. Par cet aspect d'eux-mêmes les arts éprouvent les philosophies. Élaborées avant qu'ils n'aient achevé certaines de leurs conquêtes décisives, elles menacent de se continuer dans la simple répétition de leur passé, soit qu'elles acceptent d'ignorer ces conquêtes, soit qu'elles

s'autorisent à les condamner. Elles se tiennent à distance de leur objet. Élaborées, au contraire, pour rendre compte d'acquisitions nouvelles, leur vérité, comme leur intérêt, s'en trouve sévèrement réduite. Manquant d'universalité, elles auront, avec l'allure d'un plaidoyer de circonstance, ses faiblesses. Cette fois, on se tient à distance de la philosophie. L'intelligence ne se laisse pas limiter parce qu'elle est une, d'unité spirituelle.

En termes d'adresse, on dirait que Gilson réussit le tour de force de rapprocher, pour un éclairage mutuel, le monde de la peinture, y comprenant l'extrême pointe de l'expérience artistique contemporaine, et la philosophie thomiste. Pas plus que l'objet n'est mutilé, le thomisme n'est sollicité dans un sens qui ne lui conviendrait que par l'effet d'un artifice de pensée. Mais parler d'adresse n'a valeur que de comparaison. A vrai dire, il s'agit d'une qualité de l'intelligence dont la mode veut parfois que l'on se méfie : la subtilité. Comme la marche prouve le mouvement, l'étude de Gilson, par la finesse de sa pénétration, démontre la vitalité du thomisme. L'exemple devrait servir à la méditation des esprits trop empressés à l'enterrement de saint Thomas. S'ils veulent une philosophie présente aux problèmes actuels, nous attendons qu'elle intègre non les seuls problèmes qu'ils ont élus, mais encore ceux que posent les arts d'aujourd'hui. Qu'elle le fasse aussi sans nous convaincre qu'elle est un système construit tout exprès à cette fin.

Un prédécesseur de Gilson aux *Mellon Lectures* (à la *National Gallery of Art* de Washington), Jacques Maritain, avait déjà montré que la *philosophia perennis* — pourvu qu'on se donne la peine de penser — ne craint pas les problèmes les plus modernes, et que l'attention à ces problèmes ne relève pas nécessairement de l'engouement du jour. Les divergences que l'on pourrait remarquer entre *Peinture et Réalité* et *Creative Intuition in Art and Poetry*, et qui ne tiennent pas toutes à la diversité des points de vue, ne feraient qu'apporter une confirmation de surcroît à ce que nous disons. Depuis *Art et Scolastique*, l'effort de Maritain — et ses goûts doivent l'y incliner — tend plutôt à édifier une philosophie de l'art proprement dite et une esthétique. Tandis que Gilson, nous en avons déjà pris note, veut présenter une ontologie de la peinture. Gilson, c'est-à-dire l'auteur

de *L'Esprit de la Philosophie médiévale* et de *L'Être et l'Essence*, avec ses vues sur la philosophie chrétienne. Sans ces livres, nous aurions eu peut-être un volume de Gilson sur la peinture, nous n'aurions pas *Peinture et Réalité*. Si nous ne comprenons pas ce fait, nous nous méprendrons sur le sens profond de l'ouvrage [48].

La difficulté qui attend le philosophe est de joindre dans son explication l'intelligibilité de l'art *(recta ratio)* et sa fécondité, la connaissance qu'il comporte et la faculté de produire. Et l'écueil à éviter est ce que Gilson appelle le théorétisme, héritage plus ou moins direct de Platon [49]. L'essence de l'art se situerait « dans une connaissance de type spécial, par mode d'idée plutôt que de concept, ou même franchement irréductible au concept [50] ». Ainsi donc, puisqu'il n'y a pas d'art sans connaître ni faire et que connaître et faire ne s'identifient pas, il ne reste qu'une alternative : ou conférer au connaître le pouvoir de faire, ou remonter à leur source commune. Pour la *philosophia perennis*, cela signifie revenir à « ses propres principes, dont le premier n'est ni la Pensée, ni la Volonté, ni la Puissance, ni l'Évolution Créatrice, mais l'Être entendu dans la perfection et l'infinité de son acte [51] ». La conclusion découle d'autant plus assurée qu'elle est en continuité avec la vérité la plus haute :

> La connaissance connaît; d'elle-même, elle ne *fait* rien. Mais c'est justement ici qu'on peut en appeler à la vérité la plus profonde de la philosophie traditionnelle pour compléter la philosophie de l'art dont elle n'a laissé qu'un fragment. De même qu'en Dieu l'*esse* divin est la cause propre de la créature à quoi le créateur confère librement l'existence en même temps que l'intelligibilité, de même aussi, dans l'image analogique du Créateur qu'est l'homme, c'est de l'actualité même de l'être que suivent, à la fois et indivisément, la conception de l'œuvre à faire, l'amour du bien qu'elle peut être, la volonté de le faire être et le pouvoir intelligemment réglé de le faire exister. Ici comme ailleurs la philosophie

48 Un exemple de cette méprise : l'article de Miss (ou Mrs.) Dorothy WALSH, *Painting and Reality*, dans *The Review of Metaphysics*, 12 (1959), p. [475]-480. Dans un univers que l'on ne conçoit pas créé au sens théologique du mot, il ne peut y avoir d'analogie de l'acte créateur. Il faudrait même se demander si une production, au sens plein du mot, qui fait être quelque chose *de novo*, serait pensable. De plus D. Walsh adresse à Gilson les mêmes reproches qu'André Rousseaux; elle essaie même de les fonder philosophiquement, ce qui est plus grave. Elle ne voit pas que Gilson ne refuse pas la possibilité de parler de l'art en critique, en historien, etc.; mais qu'il souhaite que les conditions de possibilité réelle de ces discours soient reconnues et respectées de leurs auteurs. C'est un peu une ironie qu'une étude comme celle-là ait paru dans une revue dont le titre affiche le mot *métaphysique*.

49 Voir les p. 184-196, et les références qui vont suivre.

50 P. 343. Les positions de J. Maritain se trouvent ainsi mises en question. Il y a là matière à une fructueuse confrontation.

51 *Ibid.*

> chrétienne, acceptée dans son expression la plus parfaite, permet de maintenir la vérité totale dont d'autres doctrines, utiles à leur niveau mais incomplètes, ne retiennent chacune qu'un fragment. Comme elles sont entièrement centrées sur lui seul, elles donnent l'impression d'éclairer la vérité d'une lumière éblouissante, mais la métaphysique de l'Exode est la seule qui, après tant de siècles, reste prête à ordonner sous sa propre lumière, la totalité des faits en question sans qu'une seule de leurs justes requêtes soit frustrée [52].

Cela dit, le philosophe se tait. Ce serait au théologien maintenant de reprendre le discours. Il ne dirait rien de plus sur la nature de l'art, mais il serait souhaitable qu'il pût dire quelque chose de *sa référence à Dieu* [53].

R. Bellemare, o.m.i.

[52] P. 343-344.

[53] En appliquant à l'art ce que saint Thomas dit du créé. Voir *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 4.

Thoreau and the French in Canada

Although Henry Thoreau was not, strictly speaking, a Frenchman, his ancestors having emigrated to Massachusetts from the Huguenot colony on the Isle of Jersey, his friend Edward Hoar once observed to F. B. Sanborn, also his friend as well as his biographer, that "He had inherited a French mind and mode of writing..."[1] And Emerson, writing of the French character of the family, confided to his Journal that in Thoreau "is the precise *voyageur* of Canada sublimed, or carried up to the seventh power".[2] To insist on the point is in no wise to attack the irrefutable fact that, as Henry S. Salt phrased it, "The preponderance of the Saxon, the maternal element in Henry's character, was a matter of observation and comment among his townsfolk".[3] Perhaps, like many other New England Yankees, he tried to live down the Saxon preponderance in his character by often, mostly in indirect ways, insisting on the French part.

Be that as it may, the reader of "A Yankee in Canada" and *Cape Cod* must be impressed by Thoreau's affection for the chronicles of early French exploration on the continent of North America, his respect for the French cartographers, his willingness to accept the Frenchman's word over the Englishman's in any matter of historical or geographical dispute, his easy preference of the French settlers in Quebec over the English. One remembers also his affection for Alex Thérien, the French-Canadian wood-chopper described in *Walden*:

> A more simple and natural man it would be hard to find. Vice and disease... seemed to have hardly any existence for him... In physical endurance and contentment he was cousin to the pine and the rock... I loved to sound him on the various reforms of the day, and he never

[1] F. B. Sanborn, *The Life of Henry David Thoreau*, Boston and New York, 1917, p. 346.

[2] *Journals of Ralph Waldo Emerson*, 7, Boston and New York, Edward Waldo Emerson and Waldo Emerson Forbes, Eds., 1911, p. 386.

[3] *Life of Henry David Thoreau*, London, 1896, p. 21. See also Annie Russell Marble, *Thoreau: His Home, Friends and Books*, New York, 1902, p. 33.

> failed to look at them in the most simple and practical light... He could defend many institutions better than any philosopher, because, in describing them as they concerned him, he gave the true reason for their prevalence, and speculation had not suggested to him any other... There was a certain positive originality... in him, and I occasionally observed that he was thinking for himself and expressing his own opinion, a phenomenon so rare that I would any day walk ten miles to observe it, and it amounted to the re-origination of many of the institutions of society.[4]

Thoreau's predilection for the French account of things was not merely sentimental, for his reading in the French chronicles was extensive. He read the narratives of Cartier ("This is the oldest account of the Saguenay I have met with"[5]), Champlain (in all the various editions), Émery de Caen, Jean Alphonse de Xaintonge, Poutrincourt, the Baron Lahontan, Hennepin, the Sieur de Monts, Henri de Tonti, Bacqueville de la Potherie, Bossu; he knew the Canadian histories of Sagard-Théodat, Charlevoix (his favorite authority on Canada after Champlain), and Lescarbot, Pierre Boucher's *Histoire Véritable et Naturelle des Mœurs et Productions du Pays de la Nouvelle France*; he was well versed in the lore of the many volumes of the *Relations* of the Jesuit and Récollet fathers, which he translated from their "antique French".[6] Considering the extent of his reading of the French explorers and historians, and the quality of his enthusiasm for them, it is difficult to accept Norman Foerster's statement that "It is perfectly obvious that no French writers meant much to Thoreau".[7]

Thoreau's pretensions as a scholar are nowhere better illustrated than in the records which he made from these and other historical writings. A first glance at the masses of notes which he left behind

[4] *Walden*, pp. 160-166, *passim*. (My references to the published work of Thoreau are to the Walden Edition of *The Writings of Henry David Thoreau*, Boston and New York, 1906, 20 vols.)

[5] I quote from Thoreau's so-called "Canadian Notebook", preserved in the Pierpont Morgan Library as MA 595, and bearing the title, "Extracts from Works, relating to Canada". This manuscript is the first in a series of twelve notebooks, MA 595-MA 606, inclusive. The others, grouped as "Extracts from Works, relating to the Indians", I shall call the Indian Notebooks. I have numbered them consecutively, 1-11. I quote from these notebooks by permission of the Trustees of the Pierpont Morgan Library.

[6] It is possible to determine with reasonable accuracy not only the dates when Thoreau read these volumes, but the particular editions which he used, most of them borrowed from the Harvard College Library. For an account of Thoreau's reading of the *Relations*, see Lawrence Willson, "Thoreau and Roman Catholicism", in *The Catholic Historical Review*, 42 (July 1956), pp. 157-172.

[7] "The Intellectual Heritage of Thoreau", in *The Texas Review*, 2 (January 1917), p. 197.

him convinces one that he had in his mind not even the suggestion of a basic purpose in his study, since no fact was too small or insignificant for his recording. It is possible, however, after a closer examination of his notes, to detect approximately six major concerns: the establishment of the exact historical fact; the establishment of the exact geographical fact; the determination of the origins of place names; the determination of the influence of the prevailing fauna and flora on the lives of men — and the uses to which men had put them; the determination of the exact details of the living which men had accomplished; and the discovery of heroic and picturesque incident in early North American history — with special emphasis on the association of white men with the Indians. These six major interests are at last, of course, refined into one, which is dual: it was his final aim to discover, by the multiplication of the evidences of it, that nature and men were in perfect harmony if they chose to be; and by this discovery to establish the further fact that when they did so choose, they were obeying divine law and demonstrating its perfection.

The scholarly care with which he sought to achieve historical certainty in his own writing is everywhere evident, in the works which he prepared for publication and in the assorted manuscripts which he did not find an opportunity to organize. Consider, for example, this penciled list of notes which he compiled for his guidance while he wrote "A Yankee in Canada":

> ... Champlain on [Lake] Champlain
> Charlevoix
> La Potherie
> Champ[lain]'s ac. of the Chaousarou [garpike] ...
> When Port Royal destroyed
> Insc. on Wolfe's & Montcalm's monument ...
> Origin of tobacco ...
> Oldest map of St. Lawrence ...
> Smith's map — date also Bancroft and Young [8]
> When Champlain was here ...
> Maps between Champlain & Dr Bone [9]

[8] BANCROFT's standard *History of the United States* was issued in ten volumes between 1834 and 1874. The first three volumes had reached the ninth edition by 1855. YOUNG's *Chronicles of the Pilgrim Fathers* appeared in 1841 (2nd edition, 1844), *Chronicles of the First Planters of the Colony of Massachusetts Bay* in 1846. For Thoreau's opinion of these historians, see below.

[9] ? Rigobert BONNE and Nicholas DEMARÉST, *Atlas Encyclopédique*, Paris, 1787.

New Eng. an island — In Josselyn [10]
When did Smith arrive in N Eng.
Birney?'s work on Cabot [11]
Title of C'plain's book
V. Lescarbot in Purchas
V. Hist. of Vermont ... [12]

The documentation in his manuscripts is thorough. After asserting what he believed to be historical truth, he attached pages of quotations, noting wryly, "I trust that these quotations will be sufficient to offset [by which he meant, to confirm] my own statements." [13]

His scorn for understandable error was not great, but he cordially denounced those historians who neglected to consult all the available sources and to record all the facts. [14] A target for such denunciation was the English writer on New England:

> The History of New England has been written by Englishmen but it would read very differently if written by Frenchmen ... Our historians ... certainly we the readers appear to have forgotten that before it was New England it was ... Nouvelle France.
>
> That when the Pilgrims were wasting away before the rigors of their first New Eng. winter there was a French colony at Port Royal ... suffering equally from the scurvy — but of whose sufferings the world has not heard — and it had been there — as at St Croix still nearer — since 1604!! The very grave stones of this French [colony] are older than the Englishman's oldest monument ... in N. Eng... John Smith's Map dated 1616 from observations in 1614 & (1607?) has been referred to by our historians —

[10] John JOSSELYN, *New-Englands Rarities Discovered* ..., London, 1672; *An Account of Two Voyages to New England* ..., London, 1674, 1675. Thoreau drew the first of these books from the Harvard College Library on 14 January 1851, the second on 19 January 1854. (I quote these details from the Charging-Lists of the Harvard College Library by permission of the Custodian of the University Archives.)

[11] James BURNEY, *A Chronological History of Northeastern Voyages of Discovery*, London, 1819.

[12] I quote this list by permission of the Houghton Library, Harvard University, where it forms a part of Ms Am 278.5.

[13] HM 953 (..."A Yankee in Canada": Final Version ... [including portions of *Cape Cod*]). After commenting adversely on the French Canadians, their manner of living, and the history of their enterprise in Canada, he includes in his manuscript four pages of quotations to substantiate his own observations. His quotations are drawn from Joseph BOUCHETTE's *The British Dominions in North America; or, A Topographical and Statistical Description of the Provinces of Lower and Upper Canada* ..., London, 1832. I quote, here and elsewhere, from this manuscript, and from HM 943 and HM 949, by permission of The Huntington Library, San Marino, California.

[14] He was equally, if perversely, scornful of those who attended too closely to factual detail. In his *Journal* (3, 280) he wrote, for example, "We have all sorts of histories of wars. One omits the less important skirmishes altogether, another condescends to give you the result of these and the number of killed and wounded, and if you choose to go further and consult tradition and old manuscripts or town and local histories, you may learn whether the person was killed by a shot through the door or tomahawked at the well." (In the Walden Edition, Thoreau's *Journals* [Bradford Torrey, Ed.] are included as Volumes 7-20, but with an alternative numbering: 1-14. I have used the alternative numbering.)

> Bancroft & Young as the oldest map of New England ... [and] it is the oldest after it was called New England but we have a map of it made when it was ... New France — with separate charts of very many of the harbors with their soundings put down — made by Champlain a navigator & mathematician & Geographer to the King of France who describes minutely and Frenchmen like [*sic*] the method of his survey — all made from observations between 1604 & [1613] ... the ... map ... itself bearing [the] date 1612. And undoubtedly it is the best map of the New England coast which was made for a hundred years — & possibly [: an emendation in pencil from "probably"] the Pilgrims had seen it & consulted it before they left Holland.[15]

In *Cape Cod* he leveled a particular attack against the inaccuracy of such modern historians as David Barry, Richard Hildreth, Abiel Holmes, and Richard Haliburton, for their failure to consult the earliest, and consequently probably the truest, sources before they wrote their accounts.[16] In the manuscript (HM 953), he reserved his special comment for the popular and influential Bancroft, carefully preparing three versions, of which I quote a part of the second:

> The true authorities respecting French enterprise ... on what is now called New England and the adjacent coasts ... are ... Champlain's "Voyages" and Lescarbot's "Histoire de la Nouvelle France" ... the former of which alone would make a sizeable & interesting volume — of ... ante Pilgrim History. But Bancroft appears never to have heard of the former of these & he ... refers only to a fragment of the ... other in Purchas ... It is remarkable that so interesting & particular an account of the coast of New England should have been ... given to the world as early as 1613 several ... editions of which are to be found at Cambridge — & yet no Historian of America has even [? ever] seen them![17]

Thoreau was consistently mindful that the French had explored America long before the English arrived, and he was therefore the

[15] HM 949 (Complete First Draft of ... "A Yankee in Canada" [including portions of *Cape Cod*]).

[16] See *Cape Cod*, pp. 227-229. A second complaint of Thoreau against the modern historians, especially Bancroft, was that their books were "cursed with a style". After reading Samuel PETER's *A General History of Connecticut* (New Haven, 1829), he wrote in his *Journal* (9, 75), "It did me good to read his wholesale hearty statements, — strong, living, human speech, so much better than the emasculated modern histories, like Bancroft's and the rest ..." It is amusing to note that his friend and first biographer, W. E. Channing, apparently liked Bancroft — at least well enough to substitute the name of Prescott when he transcribed this passage. (*Thoreau: The Poet-Naturalist* ..., Edited by F. B. Sanborn, Boston, 1902, p. 272.)

[17] The diatribe is repeated in the "Canadian Notebook". References to particular enormities of Bancroft appear elsewhere in Thoreau's manuscripts. Thus, with regard to Henry C. Murphy's translation of David DEVRIES's *Voyages from Holland to America ... 1632 to 1644* (*Collections of the New York Historical Society*, Series 2, Vol. 3, Pt. 1, New York, 1857), he noted in Indian Notebook 10 that Murphy thought untrue the story that the English in 1613 had found houses built by the Dutch on Manhattan, the authority being Beauchamp PLANTAGENET's *A Description of the Province of New Albion* (London, 1648), written (as Murphy observed) "— 34 yrs after the transactions it pretends to Describe — Yet Bancroft & others credit the last".

more certain that their histories were authentic. When he looked at the points of natural interest in Canada, he remembered that Frenchmen had seen them and commented on them three centuries earlier than he — and, again, nearly a century before the landing of the Pilgrims. When he visited Montmorency Falls, near Quebec, he wrote, "Roberval's pilot Jean Alphonse saw them thus and described them in 1542 — 78 years before the Pilgrims came over." [18] He climbed Mount Royal with Channing and described what he saw, using the words of Cartier:

> "... The ... river ... *grand, large, et spacieux,* going to the southwest" toward that land whither Donnacona had told the discoverer that he had been a month's journey from Canada, where there grew "*force Canelle et Girofle*" ... and where ... the natives told him, were three great lakes and ... *une mer douce ... de laquelle n'est mention avoir vu le bout* ... [19]

His English predecessors could lead him to few places, for

> The English appear not to have possessed the same spirit of adventure which distinguished the French and ... Spaniards in those days — and made them emphatically the explorers of this continent Which carried Cartier to Montreal in 1535 — & Champlain to the Great Lakes in 1614 at least — The Jesuits to the Mississippi on the north — & Ponce de Leon in search of the fountain of youth to [the] same river on the south — and [? fired] Cortes & Pisarro in South America — [20]

He denied to Gosnold the title of discoverer of New England — "if seeing is discovering, — and that is *all* that is proved that Cabot knew of the coast of the United States" — since Cartier had seen it from Mount Royal sixty-seven years before Gosnold had seen it from his ship; and therefore, "to omit Verrazzani and Gomez", Cartier deserved the honor. [21] "The adventurous spirit of the English", he wrote,

> was that of sailors who land but for a day, and their enterprise the enterprise of traders. [22] Cabot spoke like an Englishman ... if he said, as one reports, in reference to the discovery of the American continent ... that it was a great disappointment to him, being in his way to India ... [23]

18 HM 949. See also "A Yankee in Canada", *Excursions,* pp. 38-39.

19 "A Yankee in Canada", pp. 98-99.

20 HM 949.

21 See *Cape Cod,* pp. 236-237, footnote.

22 An exception to the general rule was Sir Walter Raleigh, of whose expeditions to the New World Thoreau wrote, in HM 943 (Sir Walter Raleigh [final draft of an essay]), "It is easy to see that he was tempted not so much by the lustre of the gold, as by the splendor of the enterprise itself."

23 *Cape Cod,* p. 235.

In Indian Notebook 10 he cited details of French inland exploration from John G. Shea's edition of Part IV of B. F. French's *Historical Collections of Louisiana*:

> On the North makes Sieur Nicolet to have reached the Wisconsin about 1639 by Fox River Says the Lac des Puans is on Champlain's map of 1632...
>
> Father Allouez in 1670 reached the Wisconsin by Fox river — as Nicolet 30 years before
>
> Father Marquette & M. Jollyet were sent in the spring of 1673 to make discoveries westward.[24]

On the other hand, he noted in the Canadian Notebook, quoting from John MacGregor's *Historical and Descriptive Sketches of... British America* (London 1828), that English curiosity about the land was even in 1828 so slight that the counties of Gaspé and Rimouski, " 'a fertile territory, extending about 300 miles along the... St. Law[rence], are less known in Eng. than Kamtschatka.' "

The observation of the French was accurate geographically, from the time of Denys of Honfleur's map of the Gulf of St. Lawrence, in 1506.

> No sooner had Cartier explored the St. Lawrence... than there began to be published by his countrymen remarkably accurate charts of that river as far up as Montreal. It is almost all of the continent north of Florida that you recognize on charts for more than a generation afterward...[25]

Champlain's *Carte Géographique de la Nouvelle France... faict len 1612* he used as a basis for judging other maps, and, indeed, as a starting point for much of his other study, because it was "crowded with information, geographical, ethnological, zoölogical, and botanical".[26] Only two other maps of the same territory superseded it in his estimation, that of "another Frenchman", Des Barres, and the latest one prepared by the Coast Survey.[27] "The French trail is distinct", he declared.

[24] Earlier, in Indian Notebook 9, he recorded, from Father Vimont's *Relation* for 1642-1643, details of Nicolet's career of twenty-five years in Canada, until he was drowned in the St. Lawrence in 1642. Thoreau obviously admired this Frenchman, who "came over in 1618 — & was sent straightway 'to winter with the Algonquins of the Isle to learn their language... [and] remained there 10 years the only Frenchman,' " who later spent eight or nine years with the Nipissisiens, and was a successful mediator between the Gens de Mer and the Hurons.

[25] *Cape Cod*, p. 234.

[26] *Ibid.*, p. 229.

[27] *Ibid.*, p. 230.

> They went measuring and sounding, and when they got home had something to show for their voyages and explorations. There was no danger of their charts being lost, as Cabot's have been.[28]

As for the English, they not only looked for little: they saw less, and no trust can be put in their description of it. Consider this passage:

> Even as late as 1633 we find Winthrop, the first Governor of the Massachusetts Colony, who was not the most likely to be misinformed, — who, moreover, has the *fame*, at least of having discovered Wachusett Mountain ... talking about the "Great Lake" and the "hideous swamps about it," near which the Connecticut and the "Potomack" took their rise.[29]

His manuscript version continues:

> And much later than this John Josselyn — a more observant visitor ... than usual who came over in 1663 and resided 8 years in ... Maine ... describes N. E. as an island. While ... the very inhabitants of New England were thus fabling about the country a hundred miles inland which was in fact a terra incognita to them — and residence of gorgons & chinamen — [? another] many years before ... Champlain himself — & the French under him not to mention the discoveries of Cartier & Roberval & others of the previous century — had already penetrated to the great lakes & wintered there — & gone to war against the Iroquois in their forest forts before a Pilgrim had heard of New England — or John Smith had named it. We have not only a minute & faithful account of what ... he had previously seen during his four years residences on the waters & the mainland ... from [1]604 to 1607 1/2 — giving facts & dates as well as charts & soundings ... but also of his ramblings & adventures far in the interior — after he had founded Quebec in 1608 — with ... scarcely one fable or ... traveller's story ...[30]

As for the Pilgrims in Plymouth, their lack of curiosity about their neighborhood struck Thoreau as little less than shocking. "Though they landed on ... the 9th of December", he wrote,

> ... and the 16th all hands came to Plymouth, and the 18th they rambled about the mainland, and the 19th decided to settle there, it was the 8th of January before Francis Billington went ... to look at the ... pond ... about two miles distant ... It is true they were busy at first about their building, and were hindered in that by much foul weather; but a party of emigrants to California or Oregon, with no less work on their hands, — and more hostile Indians, — would do as much exploring the first afternoon, and the Sieur de Champlain would have sought an interview with the savages, and examined the country as far as the Connecticut, and made a map of it, before Billington had climbed his tree.[31]

[28] *Ibid.*, p. 234.

[29] *Cape Cod*, p. 236.

[30] HM 949. Cf. *Cape Cod*, pp. 236-237. On p. 237 he describes Champlain's account as "all scientific and Frenchman-like".

[31] *Cape Cod*, pp. 256-257.

He made careful note of the place names bestowed by the French — le Port aux Huistres, Cap Tourmente, Isles des Oiseaux, L'Isle de Bacchus — and explained the logic of them. He was, of course, a believer in the Transcendental theory, which Emerson had elaborated in *Nature*, that names and words generally originated almost spontaneously from the resemblance between the nature of the object named and some quality in greater nature. Of Pointe-aux-Trembles he remarked, "There is all the poetry in the world in a name . . ."

> All the world reiterating this slender truth, that aspens once grew there . . . And so it would be with the names of our native . . . villages, if we had not profaned them.[32]

And he concluded that "if any people had a right to substitute their own for the Indian names", it was the French-Canadian *voyageurs* and *coureurs de bois*. "Even the names of the humble Canadian villages affected me as if they had been those of the renowned cities of antiquity", he wrote as he rambled about Canada.

> To be told by a habitan, when I asked the name of a village . . . that it is *St. Feréol* or *St. Anne*, the *Guardian Angel* or the *Holy Joseph's*; or of a mountain, that it was *Bélange* or *St. Hyacinthe* . . . I began to dream of Provence and the Troubadours, and of places and things which have no existence on the earth . . . I could not at once bring myself to believe that the inhabitants who pronounced daily those beautiful and, to me, significant names lead as prosaic lives as we of New England.[33]

Yet of English names?

> *Flint's Pond!* Such is the poverty of our nomenclature. What right had the unclean and stupid farmer, whose farm abutted on this sky water, whose shores he had ruthlessly laid bare, to give his name to it? Some skin-flint, who loved better the reflecting surface of a dollar.[34]

After such a comment one does not wonder that he copied into his Canadian Notebook, with evident approval, Champlain's expression of annoyance that the English, after the capture of Port Royal, "ont imposé à leur fantaisie des noms de Nouvelle Angleterre... mais il est mal-aisé de pouvoir effacier une chose qui est cognue de toute la Chrestienté".

As for the achievement of an intelligent and natural ideal of living, Thoreau again, but with a characteristic multiplicity of qualifications, thought the success of the French superior to that of, for example, the

32 "A Yankee in Canada", p. 20.
33 *Ibid.*, pp. 56-57.
34 *Walden*, p. 217.

Pilgrims. For one thing, they started toward a lesser goal than the establishment of the City of God on earth. Except for the gentle and incredibly brave Jesuit fathers, whose only "trafic [*sic*] in this New World" was "to gain some poor savage to God & the church",[35] the French had not come here with any lofty motive, but "from a mere love of adventure",[36] "not to establish new life — but to assuage & make easy their old life".[37] "They expected to find gold & silver everywhere."[38] They "overran a great extent of country", he said,

> selling strong water, and collecting ... furs, and converting its inhabitants, — or at least baptizing its dying infants ... without *improving* it. First went the *coureurs de bois* with the *eau de vie*; then ... the heroic missionary with the *eau d'immortalité*.[39]

In the light of his other prejudices concerning purity and plain living, one might now expect to find a thoroughgoing condemnation of the French, in the tone of an early entry in his Journal:

> The French are the same Franks of whom it is written, "Francis familiare est ridendo fidem frangere"; "Gens Francorum infidelis est. Si perjeret Francus quid novi faciet, qui perjuriam ipsam sermonis genus putat esse non criminis."[40]

At this point he chose, however, as often, to be inconsistent. Perhaps he could forgive even the French traffic in strong waters when he recalled the Sieur de Champlain's "admirable" map, with its proof of French interest in the outlying country. He did, in passing, scold them briefly for *too much roving*, which made their foothold on the continent more nearly a "hand-hold" attached to "the fur of the wild animals ... they were exterminating";[41] and he was mildly sarcastic about

> their zeal to convert the Algonquins from their own superstitions to new ones — to make neophytes of savage infants — even at the stake — & all go up to heaven together.[42]

But for the most part his judgment was favorable. If he smiled at the ardor of the missionaries, it is to be noted that he still called them "heroic", and he read with devoted interest their *Relations*, which he

35 Indian Notebook 6, quoting (in his own translation) Father Le Jeune's *Relation* of 1636.
36 "A Yankee in Canada", pp. 66-67.
37 HM 949.
38 The "Canadian Notebook".
39 "A Yankee in Canada", p. 67.
40 *Journal* 1, 20.
41 "A Yankee in Canada", p. 67.
42 HM 949.

found "on the most inaccessible and dustiest shelf of the library", ignored by the professional historians.

In his study of the record of the French he was more successful in discovering some of the answers which he sought than he had been in studying the Pilgrims. The French had lived closer to nature than the Americans, and for that reason perhaps their essential democracy had been greater. "In respect to wealth and poverty", he wrote,

> there was apparently a greater equality among them (always excepting the Seigneurs) than with us. They are [even today] the most exclusively agricultural, and in respect to the necessaries of life — food — clothing — shelter & fuel — the most independent population that I have seen — each family producing a greater proportion of these for itself — than is usual. This appeared to me to be their principal advantage over us.[43]

Here was another part of the ideal discovered, recorded, and carried over into the practice of a later generation. The modern Frenchman in Canada might be lazy and shiftless — "If it were possible", he said, with a doubtful emphasis, "they have not improved but degenerated in America"[44] — but he averred that want of energy might be compensated for in the Frenchman and he be a rich man in the possession of "those virtues, social and others, which the Yankee lacks".[45] At least he was not teaching the English to make pegged boots. Far from being so progressive, he knew naught of boots save the *botte Indienne* which the aborigines had made for him for generations.

The history of the Frenchman's association with the Indians, so much brighter than the Englishman's, suggests the ultimate reason for Thoreau's benevolent attitude toward him. The way to Thoreau's approval was through a proper respect for the Indians, who were the objects of his unfaltering devotion. He was himself, as John Burroughs called him, "doubtless the wildest man New England has turned out since the red aborigines vacated her territory"; and Burroughs went on to remark, significantly:

> Thoreau was of French extraction; and every drop of his blood seems to have turned toward the aboriginal, as the French blood has so often done in other ways in this country.[46]

[43] *Ibid.* Cf. "A Yankee in Canada", p. 68.
[44] *Ibid.*
[45] "A Yankee in Canada", p. 68.
[46] *Literary Values*, Boston and New York, 1902, pp. 197-198.

His blood, both aboriginal and French, simmered as he read that after Captain John Smith's return to England from his first visit to America, Hunt, the lieutenant whom he left here, carried off twenty-four savages and sold them into slavery at Maligo. He read also Champlain's account of the report of the savages that the sailors of a fishing vessel which "they supposed . . . to be English" had killed five of their number, and he wrote in his "Canadian Notebook", "This of course refers to Wentworth's carrying off captive so many in 1605." In Indian Notebook 7 he recorded the sorry tale of the destruction of the growing maize and the stored corn and beans of the Indians on Long Island by the English and Dutch under Captain John Underhill, "ap[parently] in 1643".[47] This was a kind of warfare which the Indians could not understand and which they were too innocent to practice. If the French were savage and cruel in warfare, as indeed they were, their tactics were at least comparable to those of the Indians themselves and worthy of Indian respect. It was quite true, as he learned from E. B. O'Callaghan's *Documentary History of the State of New York* and noted in Notebook 7, that Louis XIV had ordered galley slaves from this continent — and got them; but the slaves of Louis came from among the Iroquois, who had, after all, massacred Father Jogues, among others, and were the brutal and traditional enemies of everybody, deserving the same cruel treatment which they accorded others. The cruelties of the French were offset by their generous assistance to the friendly Indians in their wars: by the march of a French army, under DeCourcelles, three hundred leagues, on snowshoes, in 1665-1666, to help in an attack upon the hated Iroquois; and by such acts as the embassy of Father Dreuilletes to the English in Boston and Plymouth, to seek aid for the Indians of New England against the same enemy.

The good Father did not succeed, of course, for the Puritans of Massachusetts generally made no distinction among Indian nations and thought them all to be the cohorts of Satan. One of the first acts of the Pilgrims — "because they accounted it an act of superstition"[48] — had been their desecration of the marker which the Indians had placed over

[47] In Indian Notebook 10 he quoted from David DeVries's *Voyages from Holland to America* the sordid story of a Dutch massacre of sleeping Indians, in 1643, without provocation, noting that "infants were very cruelly tortured" and that DeVries called the incident "a disgrace to our nation".

[48] Indian Notebook 9, quoted from Thomas Morton's *New English Canaan.*

the grave of the Sachem Chikataubut's mother. How different such behavior was from that of Cartier and Champlain! The more understanding — or more savage — French learned early that "To profane the tombs [was a] most hostile act".[49] The Christian zeal of the Puritans knew little of Christian charity as it was practiced by the Jesuits. When Governor Dudley, in 1705, proposed to the Indians at Norridgewock that after the restoration of peace between them, the English would rebuild the church there if English ministers might be sent to visit the savages, it was first pointed out to him that the English had known them much longer than the French but had displayed no interest in anything save the quantity of furs brought to them. "Neither those who preceded you, nor your minister have spoken to me of prayer, or of the Great Spirit", the Indian messenger said. He then described a meeting with the Jesuit fathers at an Algonquin village near Quebec:

> the French black robe scarcely deigned to look at [furs]. He spoke to me at once of the Great Spirit, of Paradise, of Hell, of the Prayer, which is the only way to reach Heaven. I heard him with pleasure.[50]

Christianity seemed to flourish more abundantly under the guidance of professional priests than under the priesthood of all believers.

"The French respected the Indians as a separate and independent people", Thoreau observed,

> and speak of them and contrast themselves with them, as the English have never done. They not only went to war with them, but they lived at home with them. There was a much less interval between them.[51]

The Frenchman could even find occasion to admire the savage above his own kind. Thus, in Indian Notebook 10, Thoreau quoted from Henry R. Schoolcraft's *Information Respecting . . . the Indian Tribes of the United States*:

> To Marquette & Charlevoix, sailing down the Mississippi — "He [the Ind.] [: Thoreau's brackets] is, evidently in his scope of thought & expression, far above the French peasantry, who manage their canoes; and, hence, there is a strain of appreciation of the aboriginal mind which sounds oddly beside his want of arts & civilization.

49 Indian Notebook 4, quoted from CHARLEVOIX.

50 Indian Notebook 2. The details are quoted from W. I. KIP's *The Early Jesuit Missions in North America*, New York, 1846.

51 *Journal* 3, 289.

The French had generally shown the mettle of men: humane, generous, tolerant, eager to live and willing to let live, within, at least, certain understandable limits.

They did not make the Indians outlaws, as the English were inclined to do. Instead, in 1627 the French King declared that all converted savages should be considered *Naturels François* and acquire rights of emigration to France with naturalization. To be sure, as Thoreau learned from Sir Francis Head's *The Emigrant*, the Canadian Indians were "by solemn treaty her [British] majesty's ally", whereas the white colonials in Canada were her subjects; [52] but the English treaty was made much later than the declaration of the King of France. Thoreau omitted no opportunity to emphasize the superior intelligence of the French over the English in the treatment of the aborigines from the beginning. He recorded, for example, in the "Canadian Notebook", quoting Charlevoix, that when the Indians in Canada attempted, after 1632, to enter the houses of the English as they had freely entered the houses of the French, "they were driven out with blows. This accident showed them the difference between the two races — & attracted them yet more to the F[rench]." [53] And even though their trade with the Indians encouraged the French to idleness and neglect of the land, as Charlevoix said, at least they gave better value in trade than the English. Captain John Smith, commenting on his first commerce with the Indians of New England, in 1614, wrote, "We ranged the coast both east & west . . . but eastward our commodities were not esteemed, they were so near the French who afforded them better." [54] Another English authority, Major George Warburton, wrote concerning the instant enmity which arose between the English and the Indians of Newfoundland. Major Warburton briefly described the procedure of the English: "The rifle and the bayonet soon broke their spirit." The settlers hunted the savages like wolves. During the severe winter of 1830, when two starving Indians begged for food, an Englishman shot one of them.

> The other tossed his lean arms wildly into the air — the woods rang with his despairing shrieks as he rushed away. Since then, none of the

[52] Indian Notebook 4.
[53] See "A Yankee in Canada", p. 66.
[54] Indian Notebook 7.

> fallen race have been seen ... There is no doubt that the last of the Red men perished in that bitter winter.[55]

Warburton wrote much later, of course, than Charlevoix and Smith, and of a later time; but the attitude expressed in 1830 was little different from the attitude of a century or two earlier. Small wonder, then — to Thoreau — that the Indians called the English "Nothings ... The accursed people."[56] Small wonder that the chronicle of the Lenni Lenape, after their westward migration, concludes: "We shall be near our foes the ... (Osages), but they are not worse than the ... (English-snakes)."[57]

In Canada not only the priests but all the emigrants from France maintained cordial relations with the Indians and treated them with the consideration which they merited as the original inhabitants of the land. They learned the Indian language, for example. They competed with the Indians in sports; and great was the astonishment of a group of Hurons on 18 August 1636 when the Sieur Godefroy outran a group of Montagnais.[58] Greater also grew the respect of the Indians for the French, whose prowess as shooters they began to compare with their own, citing with contempt the inferior ability of the English.[59] It was no accident that the Indian hieroglyphic for *Englishman* was a man with his hat on, sitting in a canoe, whereas *Frenchman* was expressed by a man with a handkerchief tied round his head, rowing a canoe.[60] Peter Kalm, visiting this continent in 1750, wrote:

> Though many nations imitate the French customs; yet I observed on the contrary, that the French in Canada ... follow the customs of the Indians ... They make use of the tobacco-pipes, shoes, garters, and girdles, of the Indians. They follow the Indian way of making war with exactness ... they make use of the Indian bark-boats, and row them in the Indian way; they wrap square pieces of cloth round their feet, instead of stockings, and have adopted many other Indian fashions.[61]

55 The details are quoted in Indian Notebook 3.

56 Indian Notebook 9, quoting James ADAIR's *The History of the American Indians.*

57 Indian Notebook 2, quoting C. S. Rafinesque.

58 Indian Notebook 6. The details are quoted from the *Relation* of 1636.

59 The details, from *The Journal* of Christian Frederic Post, are quoted in Indian Notebook 8.

60 The details are in Indian Notebook 5, quoted from Captain Jonathan CARVER's *Three Years' Travels Through ... North America,* Boston, 1797. In Indian Notebook 4 he cited from Lahontan another hieroglyphic for Frenchman: a man with a hand on his haunches "to distinguish them from the Ind."

61 The "Canadian Notebook".

Indeed, sixty-five years before Kalm's visit, Governor Denonville had been moved to remark that, instead of civilizing the savages, the French were themselves becoming savages.[62] They married savages, as Champlain had promised, saying, "When this great house [the church] shall be built, then our boys will marry your girls, and we shall no more be but one people." The savages "fell to laughing, replying You always tell us something merry . . . to please us",[63] but by 1712 the practice of intermarriage was a fact, at least among the Illinois.[64] Explorers in the Red River country in the 1850's reported that the roving, half-savage character of the people was "exhibited especially by the halfbreeds of French . . . rather than of Scotch or English origin".[65] Occasionally Frenchmen were adopted by the Indians. Nicholas Bossu, who came to this continent in 1751, was subsequently adopted by the Akansas, who tattooed on his thigh a mark which would make him well received by their allies.[66]

This is, of course, not to tell the whole story of the association of the French and the Indians, not even as Thoreau saw it. If he had lived to organize the vast welter of notes in his Indian Notebooks, his final conclusions might have been very different from those which I have suggested. I doubt it, however. He was pleased to be reminded, during his travels in Canada, and reminded "forcibly of the back woods and the Indians", as it was impossible to be in any "New England Colony . . . after the lapse of more than two centuries".[67] He noted with regret that the French Canadians were apparently

> sharing the fate of the Indian and for similar reasons . . . passing away — their blood being destined rapidly to mingle with and be lost in the all-absorbing English current.[68]

His own French blood had done just that, which perchance explains the "preponderance of the Saxon element" in him. He might have been happier without the combination. Be that as it may, a proper appreciation of wildness and the Indian could compensate for many

62 See "A Yankee in Canada", pp. 65-66.
63 The Canadian Notebook, quoting from Father LeJeune's *Relation* of 1633.
64 Indian Notebook 10, quoting from Father Claude Allouez's "Narrative of a Voyage . . . to the Illinois".
65 Indian Notebook 11, quoting from a French translation of the "Report on the Exploration of the Country between Lake Superior and Red River".
66 The details are quoted in Indian Notebook 11.
67 HM 949.
68 *Ibid.*

things, for laziness and addiction to strong water and the extermination of fur-bearing animals. Although he dutifully copied into Indian Notebook 11 Lewis Cass's report that "Longs party is wrong in making the Chippeways say — 'As stupid as a white man.' — it should be 'As stupid as a Frenchman —' ", it is doubtful that he gave it much credence. He was more inclined to listen to Lorenzo Sabine's quotation of an Indian chief, which he also read:

> Frenchmen ... never get away our lands. They give us down weight, full measure ... Englishmen rob us ... They shed our blood. Fight Englishmen; they shall die. This land, this river, is ours. Hunt Englishmen all off the ground. Then shall Indians be free.[69]

Lawrence WILLSON,
Santa Barbara College, University of California.

[69] L[orenzo] S[ABINE], "Indian Tribes of New England", in *The Christian Examiner*, 62 (January 1857), p. 43.

Lamennais

— II —

Le drame intérieur

La campagne lancée par *L'Avenir* fut brusquement interrompue. Le numéro du 15 novembre 1831 annonça la suspension provisoire du journal. Lamennais, Lacordaire et Montalembert s'en iraient entre-temps à Rome pour exposer leur doctrine au Saint-Père et lui demander son arbitrage. Peut-être cette démarche subite était-elle due en partie à la crainte de la faillite du journal. En effet, l'opposition des évêques et leur pression sur le clergé avaient été si fortes que le nombre d'abonnés, qui n'avait jamais dépassé les trois mille, était en forte baisse. Les abonnements couraient jusqu'au 31 décembre, et l'on pouvait se demander combien seraient encore renouvelés. Au moins la situation deviendrait-elle claire. Le 19 novembre, Lamennais et Lacordaire se présentèrent donc chez Mgr de Quélen, archevêque de Paris, pour prendre congé de lui et pour lui expliquer leur manière de voir. L'entrevue dura à peu près deux heures. L'archevêque en profita pour leur faire connaître sa propre pensée et celle de l'épiscopat. D'après le rapport de l'internonce, Mgr Garibaldi, à la Secrétairerie d'État, Mgr de Quélen leur aurait dit : « Si vous vous étiez contentés de soutenir les vrais intérêts de la religion, de défendre le dogme, la discipline, les prêtres, de réclamer contre les injustices et les outrages dont le catholicisme est victime, vous auriez eu pour vous tous les évêques et les hommes de bien. Mais vous vous êtes mis en tête de ruiner le système actuel d'administration ecclésiastique, pour lui en substituer un autre qui n'est ni défendable ni utile; et vous avez mêlé aux questions religieuses d'absurdes principes politiques; vous avez pris le langage des journaux démagogues, vous avez loué et prêché la révolution; et vous vous plaignez que les évêques, le clergé et les bons catholiques vous blâment [1]. »

[1] Archivio Segreto Vaticano (A.S.V.), Nunziatura di Parigi (N.P.), *Dispacci alla Segretaria di Stato,* 21 nov. 1831.

L'archevêque leur dit encore que le voyage à Rome n'augurait rien de bon pour eux, ne pouvant d'aucune manière avancer leur cause. En réalité cet appel à Rome l'inquiétait plus qu'il ne pouvait l'avouer aux « pèlerins de la liberté ». Nous savons que quelques jours auparavant il avait dit au nonce qu'il considérait le voyage comme une affaire très importante, et longuement il avait pesé les avantages et les désavantages d'une décision pontificale [2]. Le 22 novembre les trois rédacteurs se mirent en route. Ils quittèrent la France avec une seule lettre de recommandation, celle que le fondateur des Oblats leur avait donnée pour le cardinal Pacca, doyen du Sacré Collège. Encore Mgr de Mazenod y disait-il explicitement que tout en appréciant les personnes et leurs intentions, il ne partageait pas toutes leurs idées [3].

On connaît la suite des événements. A Rome l'accueil ne fut pas chaleureux. Le pape Grégoire XVI ne voulut recevoir les journalistes qu'à la condition qu'ils lui fussent présentés par l'ambassadeur de France. Or, celui-ci s'y refusa. En réponse à un « mémoire », dans lequel ils exposaient la situation de l'Église en France et proposaient des moyens pour y remédier, ils obtinrent l'assurance qu'il serait étudié. Mais on leur faisait comprendre en même temps que l'examen prendrait beaucoup de temps et qu'il valait mieux ne pas attendre le résultat à Rome. Quand le 26 février 1832 ils insistèrent respectueusement pour avoir une audience, le pape demanda qu'ils fussent présentés par le cardinal de Rohan [4]. Par ce choix, le Saint-Père entendait se prémunir contre tout emploi abusif ou interprétation tendancieuse de ses propres

[2] A.S.V., N.P., *Dispacci*, 16 nov. 1831. En rapportant à Rome son entrevue avec l'archevêque, Mgr Garibaldi parla de l'état des esprits en France concernant Lamennais, en ces termes : « Qui è riguardato da tutti i partiti come un uomo di singolari talenti, e come uno de' primi o per meglio dire il primo scrittore di Francia. Ha un partito, e non dal tutto parto nel clero giovane, ma è fuori di dubbio che l'Episcopato, e generalmente parlando gli Ecclesiastici di una certa età e posatezza gli son contrari. In quanto ai laici buoni cattolici, alcuni lo disapprovano intieramente, altri riconoscono che le di lui dottrine son buone in generale e che il di lui giornale è sul qualche punto benemerito della religione, ma deplorano ch'egli non faccia un uso più utile de' suoi talenti, e che mischi gl'interessi della religione con de' principi politici cattivi, o almeno pericolosi. Ve s'è anche taluno, che divide intieramente le di lui opinioni. Personalmente l'Ab. de la Mennais sembra avere e molta fede, e molto zelo, ma temo che disgraziatamente queste belle doti non sieno accompagnato da quella umiltà cristiana che le renderebbe anche più belle. »

[3] R. Boudens, *Mgr de Mazenod et la politique*, Lyon, 1951, p. 190 et suiv.

[4] A.S.V., *Segretaria di Stato, Rubr. 284*, an. 1832. Lettre de Lamennais (26 févr. 1832), minute de la réponse de Bernetti et de sa lettre au card. de Rohan (7 mars). Lamennais *(Aff. de Rome)* ne parle pas de la lettre du 26 février. Elle se trouve aux A.S.V., *Segr. di Stato, Rubr. 284*, an. 1832.

paroles, de la part des pèlerins [5]. Le cardinal de Rohan, « prélat pieux, mais sans aucun relief [6] », était en effet le chef du groupe d'émigrés qui s'était établi à Rome après la Révolution de Juillet; et comme tel il ne cachait pas son hostilité à l'égard de Lamennais et du mouvement de *L'Avenir*. Comme on le sait, l'audience eut lieu le 13 mars 1832, mais l'affaire qui les avait amenés à Rome n'y fut même pas mentionnée [7].

Deux jours plus tard Lacordaire quitta Rome. Lamennais voulut attendre encore. Les lettres qu'il écrivit à son frère et à ses intimes ne le montrent pas trop désillusionné par l'attitude du pape [8], bien que dans sa correspondance antérieure il eût à l'égard du pontife des paroles assez dures. Il le disait pieux et plein de bonnes intentions, mais peu au courant des événements mondiaux et de l'évolution sociale. Selon lui le pape était un homme arriéré et traditionnel qui passait son temps à pleurer et à prier, au lieu de prendre la direction des idées modernes naissantes. Vingt autres années pareilles et le catholicisme serait mort [9]. C'était là le fond de ses idées : la papauté n'était pas à la hauteur de sa tâche, elle n'avait pas l'œil ouvert sur les problèmes qui agitaient le monde. Lamennais devait reprendre ces idées dans un livre qu'il écrivit alors et qu'il intitula *Des Maux de l'Église et de la Société et des moyens d'y remédier*. Parlant de la situation à Rome il y dit :

> D'immenses questions ont été remuées dans le monde; elles préoccupent tous les esprits, agitent toutes les âmes, fermentent dans la société et la travaillent comme une fièvre ardente : qu'a-t-elle dit ? Rien. Une révolution profonde s'opère dans le sein de la chrétienté, les peuples émus brisent leurs vieilles lois, leurs institutions antiques, appellent à grands cris un ordre nouveau et, décidés à l'établir, renversent violemment les obstacles qu'on leur oppose : qu'a-t-elle fait ? Rien. On attaque son

[5] Le comte v. Lützow, ambassadeur d'Autriche à Rome, écrivit à Metternich, le 10 mars 1832 : « Sa Sainteté les recevra mardi prochain dans la présence du card. Rohan. Elle craignait que la vanité française et de gazettier aurait pu leur inspirer un bel article flatteur pour eux et leurs adhérents, et c'est pour cette raison que le St. Père a voulu d'un témoin à cette audience » (Wiener Staatsarchiv, *Bericht aus Rom*, n° 300 F., publié par Ahrens, *Lamennais und Deutschland*, [1930], p. 242).

[6] Boutard, *Lamennais*, t. II, p. 265.

[7] L'épisode romain fut raconté par Lamennais dans son livre *Affaires de Rome*, où l'on trouve également le texte complet du *Mémoire* (p. 36-87). Le livre n'est point polémique, mais incomplet toutefois dans son information. Il doit être complété par Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège*, bien que cette dernière étude soit elle aussi unilatérale à plus d'un endroit. Voir Duine, dans *Annales de Bretagne*, janvier 1914, p. 197 et suiv.; Ahrens, *loc. cit.*, p. 26 et suiv.; réplique (insuffisante) du P. Dudon dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Institut cath. de Toulouse), 33 (1932), p. 16-34 : *De l'influence de Metternich sur Grégoire XVI dans le procès de Lamennais.*

[8] Blaize, *Œuvres inédites de Lamennais*, t. II, 1866, p. 100 et suiv. Voir aussi Forgues, *Corresp. inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles*, 1886, p. 216.

[9] Forgues, *Lamennais : Correspondance*, t. II, 1863, p. 235 et suiv.

pouvoir et on le défend, on dispute sur sa doctrine; de toutes parts des voix s'élèvent, des voix suppliantes, des voix catholiques : Parlez, disent-elles, afin que vos enfants apprennent de votre bouche ce qu'ils doivent croire, afin qu'ils sachent à quoi s'en tenir sur leur foi, sur leurs devoirs, sur vos droits même : qu'a-t-elle répondu, qu'a-t-elle prononcé ? Rien. Son autorité est méconnue, sa juridiction envahie par les puissances mondaines; elles entravent, elles rompent ses rapports avec les fidèles et les pasteurs, et poussent de force ou de ruse des populations entières dans le schisme : quels combats a-t-elle livrés pour soutenir son indépendance, pour sauver de la mort spirituelle ces portions infortunées du troupeau de Jésus-Christ ? Aucun [10].

Toutefois, si désappointement il y avait, il ne le montra pas dans sa correspondance. Le 10 mars 1832 encore il écrivit à Gerbet qu'il avait l'intention de reprendre le travail interrompu [11], et le 1er juillet il annonça à son frère Jean-Marie que le cardinal Micara lui avait laissé comprendre que si sa doctrine avait contenu des erreurs, le Saint-Siège aurait parlé. Son silence pouvait passer pour un acquiescement discret [12]. Lamennais quitta Rome, en compagnie de Montalembert, le 10 juillet, décidé à reprendre la publication de *L'Avenir*. Vers la fin du mois il apprit que Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, avait, avec une douzaine d'autres évêques, envoyé à Rome une demande de condamnation pour un certain nombre de propositions tirées de ses écrits et de ceux de Gerbet. Même la nouvelle de cette « censure de Toulouse » ne l'effraya pas. Dans une lettre à son frère, il se dit convaincu que le pape ne donnera aucune suite à la demande, de sorte que son silence serait un argument de plus en faveur de leur action [13].

Vint alors le coup de foudre. A Munich, Lacordaire s'était joint à Lamennais et à Montalembert. Ensemble ils avaient cherché à voir clair dans la situation et ils étaient tombés d'accord sur une proposition de Lacordaire de ne pas reprendre *L'Avenir*, mais de fonder une *Revue catholique*. Le 30 août ils assistaient tous les trois à un banquet d'adieu qui leur fut offert par leurs amis. De nombreux écrivains et artistes bavarois y participaient et on but à la santé de Lamennais et de l'union des catholiques de France et d'Allemagne. Le jeune peintre Schottlauer

10 Ce livre fut incorporé dans les *Affaires de Rome*. Le texte cité se trouve aux p. 211-212 de l'édition Cailleux, 1836.

11 Blaize, *op. cit.*, t. II, p. 111.

12 *Ibid.*, p. 116-117.

13 *Ibid.*, p. 124. Sur la « censure de Toulouse », voir P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr d'Astros*, 1954, p. 132 et suiv.

fit entendre des chansons du pays. A ce moment la porte s'entrouvrit et Lamennais fut appelé discrètement. Quand il rentra, quelques minutes plus tard, il paraissait calme et maître de lui, et il eut le sang-froid de demander que l'artiste répétât les couplets chantés en son absence. Après le dîner, en sortant, il prit Lacordaire par le bras et lui dit à voix basse : « Je viens de recevoir une encyclique du pape dirigée contre nous; nous ne devons pas hésiter à nous soumettre. » Le reste de la journée fut consacré à une excursion avec toute la compagnie. Montalembert, qui à ce moment ne se doutait encore de rien, nous a laissé le témoignage que rien n'a trahi la profonde douleur du maître [14].

Le soir seulement, lorsqu'ils furent seuls, Lamennais put leur communiquer le texte de l'encyclique *Mirari vos,* datée du 15 août 1832, qui leur avait été communiquée par l'intermédiaire de la nonciature. Le thème général de l'encyclique était une considération sur les maux de tout ordre qui à ce moment accablaient l'Église. Le passage concernant les tendances de *L'Avenir* n'en constituait pas la majeure partie, mais il était rédigé en termes assez radicaux. D'autre part, ni Lamennais ni son journal n'étaient explicitement mentionnés. Lamennais, non sans émotion, lut la lettre du cardinal Pacca, arrivée avec l'encyclique :

> Le Saint-Père, en remplissant un devoir sacré de son ministère apostolique, n'a cependant pas voulu oublier les égards qu'il aime à avoir pour votre personne, tant à cause de vos grands talents, que de vos anciens mérites envers la religion. L'encyclique vous apprendra, Monsieur l'abbé, que votre nom, et les titres mêmes de vos écrits où l'on a tiré les principes réprouvés, ont été tout-à-fait supprimés.
>
> Mais comme vous aimez la vérité, et désirez la connaître pour la suivre, je vais vous exposer franchement et en peu de mots les points principaux qui, après l'examen de *L'Avenir,* ont déplu davantage à Sa Sainteté. Les voici :
>
> D'abord elle a été beaucoup affligée de voir que les rédacteurs aient pris sur eux de discuter en présence du public, et de décider les questions les plus délicates, qui appartiennent au gouvernement de l'Église, et à son chef suprême, d'où a résulté nécessairement la perturbation dans les esprits, et surtout la division parmi le clergé, laquelle est toujours nuisible aux fidèles.
>
> Le Saint-Père désapprouve aussi et réprouve même les doctrines relatives à la liberté civile et politique, lesquelles, contre vos intentions sans doute, tendent de leur nature à exciter et propager partout l'esprit

[14] Tout cet épisode a été décrit par Lecanuet (*Montalembert,* t. I, p. 320 et suiv.) qui pour son récit s'est basé sur le *Journal* du comte.

de sédition et de révolte de la part des sujets contre leurs souverains. Or cet esprit est en ouverte opposition avec les principes de l'Évangile et de notre sainte Église, laquelle, comme vous savez bien, prêche également aux peuples l'obéissance et aux souverains la justice.

Les doctrines de *L'Avenir* sur la *liberté des cultes* et la *liberté de la presse*, qui ont été traitées avec tant d'exagération et poussées si loin par MM. les Rédacteurs, sont également très répréhensibles, et en opposition avec l'enseignement, les maximes et la pratique de l'Église [15].

Montalembert a rapporté comment, après la lecture, Lamennais marcha longtemps de long en large dans la chambre, l'air sombre et agité, parlant avec véhémence, mais sans prononcer aucun mot de révolte. Il s'assit après un certain temps pour préparer une déclaration de soumission qui fut rédigée définitivement après leur retour en France, signée par tous, datée du 10 septembre 1832 et publiée le lendemain :

Les soussignés, rédacteurs de *L'Avenir*, membres du conseil de l'Agence pour la défense de la liberté religieuse, présents à Paris : convaincus, d'après la lettre encyclique du souverain pontife Grégoire XVI, en date du 15 août 1832, qu'ils ne pourraient continuer leurs travaux sans se mettre en opposition avec la volonté formelle de celui que Dieu a chargé de gouverner son Église, croient de leur devoir, comme catholiques, de déclarer que, respectueusement soumis à la suprême autorité du Vicaire de Jésus-Christ, ils sortent de la lice où ils ont loyalement combattu depuis deux années. Ils engagent instamment tous leurs amis à donner le même exemple de soumission chrétienne.

En conséquence,

1. *L'Avenir*, provisoirement suspendu depuis le 15 novembre 1831, ne paraîtra plus;

2. L'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse* est dissoute à dater de ce jour. Toutes les affaires entamées seront terminées et les comptes liquidés dans le plus bref délai possible [16].

Cette déclaration fut-elle sincère ? Dans son récit sur les événements, Lamennais dit ceci : « Aucune pensée de nouvelle action ne se présenta, même vaguement à mon esprit [17]. » Il n'y a aucune raison qui permette de douter de sa parole. On n'est que trop tenté souvent de le juger à la lumière des événements qui suivirent. Cependant à y regarder de près, on peut supposer qu'il interpréta l'acte pontifical comme un document de discipline ecclésiastique auquel il fallait obéir, mais qui n'obligeait pas au point de vue doctrinal. Des amis à Rome

[15] *Aff. de Rome*, p. 130-132. Tous les documents cités par Lamennais correspondent aux originaux conservés aux A.S.V.

[16] *Ibid.*, p. 134-135.

[17] *Ibid.*, p. 135-136.

qui se disaient bien informés lui écrivirent que l'encyclique était considérée là-bas comme un document déplorable : « Plusieurs en ont blâmé l'à-propos, d'autres la doctrine, les plus clairvoyants ont été choqués des contradictions et des méprises qui y fourmillent. Tous en ont censuré le style tout à fait indigne du chef de l'Église [...]. Le cardinal Micara a blâmé hautement l'encyclique, ainsi que tout ce qu'il y a dans Rome d'hommes sages [18]. » Et quelques semaines plus tard Lamennais écrivit à Vitrolles : « La lettre du pape, qui n'a aucun caractère dogmatique, qui n'est aux yeux de tous ceux qui entendent ces choses qu'un acte de gouvernement, pouvait bien m'imposer momentanément l'inaction, mais non pas une croyance; et ma déclaration [...] n'implique non plus que la cessation des travaux que j'avais commencés pour l'affranchissement des catholiques en France [19]. » Quoi qu'il en soit, rien ne prouve qu'il n'ait pas eu l'intention de se soumettre. Dans une dépêche au cardinal secrétaire d'État, l'internonce exprima la satisfaction qu'avait causée la soumission dans les milieux bien pensants. Lui aussi cependant nota que le choix des mots aurait pu être plus heureux [20]. A Rome on était satisfait. Le cardinal Pacca lui écrivait qu'il avait soumis la déclaration au souverain pontife, et ajoutait : « ... avec un vrai plaisir je puis vous annoncer que le Saint-Père en a pris connaissance, et m'a autorisé à vous faire connaître sa satisfaction [21]. »

De la correspondance de Lamennais à cette époque on peut déduire qu'il avait l'intention de se retirer dans la solitude de la Bretagne et de s'y consacrer à un ouvrage sur la philosophie. Décidé à ne plus reprendre la publication de *L'Avenir*, il restait convaincu cependant que son programme avait été juste et que la liberté et la séparation de l'Église et de l'État pouvaient seules conduire à un ordre social nouveau et à un renouvellement de la vie religieuse. Il ne restait aucun espoir du côté de Rome où l'on était trop attaché aux formes invétérées du passé [22]. Lacordaire voyait tout le danger de l'attitude de Lamennais, et le 11 décembre 1832 il le quitta, non sans déchirement de cœur.

18 Dudon, *op. cit.*, p. 221-222.
19 Forgues, *Correspondance inéd. entre Lamennais et le baron de Vitrolles*, p. 223.
20 A.S.V., N.P., *Dispacci*, 12 sept. 1832 : « Questa dechiarazione, sebbene in qualche parte si potesse desiderare concepita in termini anche più plausibili, ha fatto quì molto piacere a tutte le persone savie... »
21 *Aff. de Rome*, p. 135.
22 A. R. Vidler, *Prophecy and Papacy*, 1954, p. 221 et suiv.

Alors, en Lamennais une idée commença à prendre forme de plus en plus. Puisqu'il ne pouvait plus se battre pour la liberté au nom de la religion, il le ferait au nom de la politique. En ce domaine au moins il était libre. Le 21 janvier 1833 il écrivit à Montalembert : « Que le pape et les évêques se débrouillent comme ils pourront et, au lieu de nous faire les champions du catholicisme, laissons-le entre les mains de la hiérarchie et présentons-nous simplement comme les hommes de la liberté et de l'humanité. » Et il ajouta une phrase qui fut probablement plus qu'une plaisanterie, et qui montre assez clairement son attitude intérieure : « Il n'y a que Dieu qui puisse lutter avec succès en faveur de la religion contre le clergé [23]. » Des expressions de ce genre reviennent dans d'autres lettres : « Laissons aller le pape et les évêques; ils vont grand train, et mêlons-nous seulement de ce qui nous regarde et ne les regarde pas » (18 janvier); « En un mot, nous devons désormais parler comme Français et non comme catholiques » (23 janvier); « Nous marcherons vers le même but par une autre route, où nous ne trouverons pas à chaque pas les anathèmes d'une hiérarchie aveuglée et corrompue, ni les intrigues et les calomnies, de toute cette idiote et méchante canaille qui se groupe autour d'elle » (5 février) [24]. Désormais tout son espoir était donc fixé directement en Dieu, la hiérarchie l'ayant trop désillusionné. Dans toute cette correspondance on sent la déception et le ressentiment.

Peut-être certains catholiques portent-ils, à cause de leur attitude irréfléchie, une part de responsabilité dans cette évolution de Lamennais. Même si ce dernier n'avait pas soumis son jugement aux idées de l'encyclique, extérieurement il se taisait. Or, ce silence, qui supposait tout de même un réel sacrifice, on ne l'a pas estimé à sa valeur. *L'Ami de la Religion*, feuille légitimiste, lança toute une série d'attaques. Mgr d'Astros, qui avait reçu de Grégoire XVI un bref daté du 8 mai 1833 [25], pour le remercier de sa vigilance, témoignée par l'envoi de la « censure de Toulouse », commit l'imprudence de le publier. Or, le Saint-Père y faisait allusion à un bruit qui courait et d'après lequel la soumission du groupe de *L'Avenir* ne serait pas complète. Quelques semaines plus tard, Mgr de Lesquen, évêque de Rennes, menaçait de

23 Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, 1898, p. 45.
24 *Ibid.*, p. 43, 48 et 58. Voir encore la lettre du 12 février (p. 62 et suiv.).
25 Dudon, *op. cit.*, p. 405-406.

causer des difficultés, s'étant laissé manœuvrer par une cabale dont le but était d'ôter les écoles à une congrégation de Frères, fondée par Jean-Marie de Lamennais, frère de Félicité. Alors, pour éviter des ennuis à son frère, et sans doute aussi pour imposer silence aux potins qui circulaient de nouveau à la suite de la publication du bref par Mgr d'Astros, il décida, mais contre l'avis de beaucoup de ses amis, de rompre le silence et d'écrire une nouvelle lettre de soumission qu'il remit à l'évêque, mais qui était destinée au souverain pontife (4 août 1833). Après avoir dit qu'il avait appris avec douleur que le Saint-Père doutait de la sincérité de sa soumission, il déclara :

> Premièrement, que par toutes sortes de motifs, mais spécialement parce qu'il n'appartient qu'au chef de l'Église de juger de ce qui peut lui être bon et utile, j'ai pris la résolution de rester à l'avenir, dans mes écrits et dans mes actes, totalement étranger aux affaires qui la touchent;
>
> Secondement, que personne, grâce à Dieu, n'est plus soumis que moi, dans le fond du cœur et sans aucune réserve, à toutes les décisions émanées ou à émaner du Saint-Siège apostolique sur la doctrine de la foi et des mœurs, ainsi qu'aux lois de discipline portées par son autorité souveraine.
>
> Tels sont, Très Saint Père, mes sentiments réels, établis d'ailleurs par ma vie entière. Que si l'expression n'en paraissait pas assez nette à Votre Sainteté, qu'elle daigne elle-même me faire savoir de quels termes je dois me servir pour la satisfaire pleinement : ceux-là seront toujours les plus conformes à ma pensée, qui la convaincront le mieux de mon obéissance filiale [26].

Le ton de la lettre était généreux, mais pour qui y regardait de près, Lamennais ne s'avançait pas plus loin qu'il ne l'avait fait dans son premier acte de soumission à l'encyclique. Et qui plus est, présentant cette lettre à Mgr de Lesquen, il lui disait explicitement que sa complète soumission dans le domaine religieux le laissait absolument libre pour les choses d'ordre purement temporel [27].

La réponse de Grégoire XVI à Lamennais prit la forme d'un bref à l'évêque de Rennes, daté du 5 octobre 1833 [28]. Entre autres choses, le pape se plaignait de ce que Lamennais refusait d'accepter le jugement du Saint-Siège. Pour le prouver il se basait sur une lettre du grand polémiste, adressée à M. de Potter, un des dirigeants libéraux belges,

[26] *Aff. de Rome*, p. 139-140; Dudon, *op. cit.*, p. 407.

[27] Forgues, *Lamennais : Correspondance*, t. II, p. 310. Voir Vidler, *op. cit.*, p. 232.

[28] Dudon, *op. cit.*, p. 408-410.

et publiée dans le *Journal de La Haye* du 22 février 1833. Dans cette lettre Lamennais disait :

> Je conçois absolument de la même manière que vous, l'action à exercer sur le monde. C'est au peuple, au vrai peuple qu'il faut s'identifier; c'est lui seul qu'on doit voir, c'est lui qu'il faut amener à défendre sa propre cause, à vouloir, à agir. Tout mouvement moins profond sera stérile pour le bien, parce qu'il sera vicié dans son principe. Plus convaincu de cela que jamais, je me sens aussi plus que jamais plein d'ardeur pour retourner au grand combat auquel j'ai consacré ma vie [...]. Mais, dans aucun cas, je ne resterai muet, et vous pouvez compter que ma parole sera nette. Le temps est venu de dire tout [29].

Le pape aurait eu raison de conclure à la mauvaise volonté de Lamennais s'il n'avait pas été induit en erreur malgré lui. En effet, l'original de la lettre ayant été retrouvé à la Bibliothèque royale de Bruxelles il y a quelques années, on sait maintenant qu'elle ne fut pas écrite après sa soumission du 10 septembre 1832, mais plusieurs semaines avant la parution de *Mirari vos* : elle est en effet datée à Rome, du 1er juillet 1832 [30]. Quelqu'un a publié la lettre en la post-datant, probablement dans l'intention de faire croire que Lamennais n'avait nullement changé et qu'il n'avait pas l'intention de se taire. Même si le pape Grégoire XVI peut être excusé d'avoir ignoré la machination, il n'en reste pas moins que Lamennais a dû regarder le bref comme une insulte et une injustice, ce qui ne le disposa pas à faire un acte de soumission plus explicite.

Lamennais craignait que sa réponse au souverain pontife, si elle passait par les mains de Mgr de Lesquen, ne fût immédiatement divulguée dans le diocèse. Il partit donc pour Paris, où il avait l'intention d'aller habiter et d'où il voulait répondre au pape par la voie de la nonciature. L'évêque de Rennes s'en offusqua et lui retira la juridiction dans son diocèse. Dans une circulaire à son clergé, reproduite par *L'Ami de la religion*, il écrivait : « Sa conduite réglera la nôtre, et nous le regardons, s'il revient dans notre diocèse, comme ayant renoncé lui-

29 Boutard, *op. cit.*, t. II, p. 378.

30 L'original se trouve dans la section des manuscrits de la Bibl. royale de Bruxelles (ms. II, 5488, vol. V, n° 117). Une page photographiée de la lettre est reproduite dans l'excellent article d'Ippolito Vittorio, *Enciclopedia Cattolica* (éd. du Vatican), t. VII, p. 849-858, s.v. *Lamennais*. En 1933 déjà, M. G. Charlier avait démontré que la lettre a dû être écrite avant la parution de l'encyclique (*Revue d'Hist. litt. de la France*, 1933, p. 109-114). La découverte de l'original a pleinement confirmé son argumentation. Vidler, *op. cit.*, p. 234, attire l'attention sur le fait que vers la mi-août, Metternich avait probablement déjà envoyé une copie de la lettre à son ambassadeur à Rome.

même à tous les pouvoirs qu'il avait reçus de nous ou de nos vicaires-généraux. Nous nous réservons personnellement de les lui rendre, lorsqu'il aura donné des preuves satisfaisantes de sa soumission entière et sans réserve à la décision du Souverain Pontife [31]. »

Toute odieuse qu'était cette mesure, l'évêque craignait avec raison que Lamennais ne se fût pas soumis sans réserve. Le 5 novembre 1833, le grand polémiste écrivit une lettre au pape, dans laquelle il se soumettait inconditionnellement pour tout ce qui regardait la doctrine. Il reconnaissait aussi au Saint-Siège le droit de prendre des mesures disciplinaires. Mais tout chrétien devait rester, y disait-il, « entièrement libre de ses opinions, de ses paroles et de ses actes, dans l'ordre purement temporel [32] ». L'internonce fixa l'attention du secrétaire d'État sur la distinction dangereuse [33]. De son côté, l'archevêque de Paris réussit à convaincre Lamennais de rédiger un mémoire à l'intention du pape, pour préciser la position prise dans cette lettre du 5 novembre. Le texte définitif du mémoire fut achevé le 6 décembre 1833 [34]. Le journaliste y admettait par exemple l'existence de questions mixtes subordonnées à l'Église. Mais avant que le mémoire ne put être expédié, Lamennais reçut du cardinal Pacca une réponse à sa lettre du 5 novembre qui rendit le mémoire superflu. On attendait de lui une soumission « simple, absolue et illimitée [35] ». L'internonce avait présenté entretemps sa médiation à Rome, demandant l'ajournement de toute mesure grave; mais la réponse avait été expédiée de Rome avant même l'arrivée du courrier de l'internonce [36].

Plusieurs des anciens collaborateurs de Lamennais, entre autres Combalot, Gerbet et Lacordaire, écrivirent spontanément à l'archevêque de Paris, pour renouveler leur soumission [37]. Quant à Lamennais, il eut à subir une lutte intérieure sérieuse. Les *Affaires de Rome* en

[31] *Ami de la Religion*, 78 (17 nov. 1833), p. 122.

[32] *Aff. de Rome*, p. 143-144; Dudon, *op. cit.*, p. 410-411.

[33] A.S.V., N.P., *Dispacci*, 19 nov. 1833.

[34] A.S.V., N.P., *Posizioni varie*, 6 déc. 1833. Aussi *Aff. de Rome*, p. 147-153. Sur les différents projets, voir Dudon, *op. cit.*, p. 413-419.

[35] *Aff. de Rome*, p. 154-156; Dudon, *op. cit.*, p. 411-413; A.S.V., N.P., *Posizioni varie*, 28 nov. et 14 déc. 1833. La lettre est datée du 28 nov. 1833. L'internonce n'avertit la secrétairerie d'Etat que le 3 décembre (A.S.V., N.P., *Dispacci*, 3 déc. 1833).

[36] « In ogni modo la prudenza consiglia di agir con lui ancora dolcemente per vedere se fosse possibile di rimetterle nel buon sentiere, o almeno per impedire ulteriori inconvenienti » (A.S.V., N.P., *Dispacci*, 4 déc. 1833).

[37] A.S.V., N.P., *Posizioni varie*, 23 nov., 11, 13 et 15 déc. 1833.

portent la trace. Il y explique comment l'exigence d'une adhésion absolue et illimitée lui semblait absurde dans les choses d'ordre temporel [38]. Pourtant, presque immédiatement après la réception de la lettre du cardinal Pacca, l'archevêque de Paris obtint de lui qu'il rédigeât la déclaration de soumission demandée. Afin de prévenir toute chicane de mots il crut devoir l'écrire en latin, en se servant des paroles mêmes du bref : « *Ego infra-scriptus, in ipsa verborum forma, quæ in Brevi summi pontificis Gregorii XVI, dato die 5 octobr. an. 1833, continetur, doctrinam Encyclicis ejusdem pontificis litteris traditam, me unice et absolute sequi confirmo, nihilque ab illa alienum me aut scripturum esse, aut probaturum* [39]. »

A la suggestion de l'archevêque de Paris, Lamennais écrivit aussi à l'évêque de Rennes pour le mettre au courant de cette déclaration et s'excuser des expressions qui, dans ses relations avec lui, auraient pu le froisser [40]. Le 28 décembre 1833, trois lettres de félicitations partirent de Rome : pour Mgr de Quélen, Mgr de Lesquen et pour Lamennais lui-même [41]. On croyait donc l'affaire heureusement terminée.

Elle ne l'était pas. La tragédie n'avait même pas encore atteint son point culminant. Tout doucement cependant on comprit que la soumission n'était pas sincère. A Mgr Garibaldi, qui alla lui rendre visite, il avoua n'avoir signé la déclaration que « pour le bien de la paix », pour être finalement laissé tranquille. Fatigué par les contrariétés il voulait la paix à tout prix [42]. Plus tard il écrivit dans les *Affaires de Rome* : « Je ne voyais désormais qu'une chose à conserver : la paix [43]. » Tout ceci est confirmé par sa correspondance de l'époque. A Montalembert il avoua : « Je ne vis plus dans cette triste affaire qu'une question de paix à tout prix, et je me résolus à signer non

38 *Aff. de Rome*, p. 157-165.

39 A.S.V., N.P., *Posizioni varie*, 11 déc. 1833. La réponse de l'archevêque, *ibid.*, 12 déc.

40 A.S.V., N.P., *Posizioni varie*, 13 déc. 1833 (l'original porte *novembre* par erreur). Dans une lettre du 26 janvier 1834 à Mgr Garibaldi, l'évêque de Rennes dit qu'on trouva généralement la lettre trop froide (*ibid.*, 26 janv. 1834).

41 A.S.V., N.P., *Posizioni varie*, 28 déc. 1833. L'archevêque de Paris avait suggéré à Rome qu'on ne félicite pas seulement Lamennais, mais aussi Lacordaire, Combalot et Gerbet. Dans le bref on ne mentionna que ce dernier (*ibid.*, 15 déc. 1833).

42 A.S.V., N.P., *Dispacci*, 28 janv. 1834 (lettre au cardinal Polidori, secr. de la S.C. du Concile).

43 *Aff. de Rome*, p. 166.

seulement ce que l'on me demandait, mais encore sans exception tout ce que l'on voudrait, fût-ce même la déclaration que le pape est Dieu [44]. »

Pourtant, quelques semaines plus tard il refusa de se rendre à une suggestion de l'archevêque de Paris [45], le pressant une fois de plus d'écrire au pape, pour le remercier de son bref du 28 décembre 1833, et réaffirmer sa soumission. Lamennais trouva qu'il ne pouvait plus rien ajouter à sa déclaration du 11 décembre 1833. Il disait avoir entre les mains la preuve de nouvelles intrigues contre lui et qu'il importait avant tout de se taire, car quoi qu'il puisse écrire, on trouverait quelque chose à y redire [46].

A ce moment il avait déjà décidé de publier un livre, intitulé *Paroles d'un Croyant*, rédigé depuis un an, mais resté dans son tiroir tout ce temps par une sorte d'indécision. Quand la rumeur d'une publication commença à circuler, Montalembert, qui avait lu le manuscrit au mois de juin 1833, le supplia de renoncer à ce projet qu'il regardait « comme fatal au suprême degré [47] ». Ange Blaize, Gerbet, son propre frère Jean-Marie, et bien d'autres parlèrent dans le même sens, mais ce fut en vain [48]. Mgr de Quélen, inquiet par les bruits qui circulaient, demanda à Lamennais de lui assurer qu'ils étaient faux et qu'il continuerait à garder le silence [49]. L'écrivain lui répondit qu'en effet il avait l'intention de publier un ouvrage et il en décrivit ainsi le genre et le but :

> Par sa forme qui exclut tout raisonnement suivi, il est particulièrement destiné au peuple. Ce qui m'a presque soudainement destiné à le publier, c'est l'effroyable état dans lequel je vois la France, d'un côté, et l'Europe, de l'autre, s'enfoncer rapidement tous les jours. Il est impossible que cet état subsiste; une pareille oppression ne saurait être durable et, comme vous le savez, je suis convaincu que rien ne pouvant arrêter

44 Forgues, *Lettres inédites*, p. 231 (1er janv. 1834). Voir aussi *ibid.*, lettre du 15 janvier (p. 236). Vidler (*op. cit.*, p. 238-239) indique quelques autres éléments qui ont pu contribuer à une soumission aussi complète.

45 Dudon, *op. cit.*, p. 421-423 (28 mars 1834).

46 *Aff. de Rome*, p. 167-169 (29 mars 1834); Dudon, *op. cit.*, p. 423-424. Mgr Garibaldi s'exprima ainsi dans une dépêche du 2 avril 1834 : « [Lam.] ripete... che rispondendo direbbe troppo o non abbastanza, e che pertanto in ogni modo la sua risposta dispiacerebbe » (A.S.V., N.P., *Dispacci*, 2 avril 1834).

47 Goyau-De Lallemand, *Lettres de Montalembert à Lamennais*, p. 196 (8 avril 1834). On y lit aussi : « Si votre frère et tous vos amis et admirateurs, sans exception, ont jugé cette publication inopportune au mois de juillet dernier, qu'en serait-il donc aujourd'hui après l'ébranlement qui a été donné à tous les esprits sur votre compte par les derniers événements ? » Voir aussi la lettre du 2 mai 1834 (p. 199-200).

48 Vidler, *op. cit.*, p. 242-243.

49 Dudon, *op. cit.*, p. 424-425.

désormais le développement de la liberté politique et civile, il faut s'efforcer de l'unir à l'ordre, au droit, à la justice, si l'on ne veut pas que la société soit bouleversée de fond en comble. C'est là le but que je me suis proposé. J'attaque avec force le système des rois, leur odieux despotisme, parce que ce despotisme qui renverse tout droit est mauvais en soi, et parce que, si je ne l'attaquais point, ma parole n'aurait pas l'influence que je souhaite pour le bien de l'humanité. Je me fais donc peuple, je m'identifie à ses souffrances et à ses misères, afin de lui faire comprendre que, s'il n'en peut sortir que par l'établissement d'une véritable liberté, jamais il n'obtiendra cette liberté qu'en se séparant des doctrines anarchiques, qu'en respectant la propriété, le droit d'autrui et tout ce qui est juste. Je tâche de remuer en lui les sentiments d'amour fraternel et la charité sublime que le christianisme a répandus dans le monde pour son bonheur. Mais, en lui parlant de Jésus-Christ, je m'abstiens soigneusement de prononcer un mot qui s'applique au christianisme dogmatique et positif. Le nom même d'Église ne sort pas de ma bouche une seule fois. Deux choses néanmoins, à mon grand regret, choqueront beaucoup une certaine classe de personnes, qui probablement ne démêleront pas clairement mes intentions. La première, c'est l'indignation avec laquelle je parle des rois et de leur système de gouvernement; mais qu'y puis-je ? Je résume des faits et je ne les crée pas. Le mal n'est pas dans le cri de la conscience et de l'humanité, il est dans les choses, et tant mieux si elles sont reconnues et senties comme mal. La seconde est l'intention que j'attribue aux souverains, tout en se jouant du christianisme, d'employer l'influence de ses ministres pour la faire servir à leurs fins personnelles : mais c'est encore là un fait évident, un fait que personne ne conteste; et je ne dis pas qu'ils aient réussi dans cet abominable dessein [50].

Le jour même où l'archevêque reçut cette lettre, le 30 avril 1834, le livre sortit. L'internonce s'en fit immédiatement procurer un exemplaire. Il écrivit au cardinal Bernetti, secrétaire d'État, qu'il y avait grande foule à l'acheter. Il n'avait eu que tout juste le temps de le parcourir, mais d'après ce qu'on lui avait dit c'était un livre de style biblique, mais plein d'idées révolutionnaires [51]. L'ouvrage connut un succès comme aucun autre livre de l'époque. En cinq mois huit éditions furent tirées en français et en l'espace d'un an il fut traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, y compris le grec moderne [52]. Partout l'émotion fut grande. Le peuple en était enthou-

50 *Aff. de Rome*, p. 172-173; Dudon, *op. cit.*, p. 425-426 (29 avril 1834).

51 « Una persona che ne ha già letto alcune pagine mi dice essere un tessuto d'idee rivoluzionarie e democratiche, e un abuso continuo della S. Scrittura » (A.S.V., NP., *Dispacci*, 30 avril 1834).

52 Boutard, *op. cit.*, t. III, p. 36. Un fait typique : « Quand l'ouvrage parut, une vingtaine d'Italiens pauvres se cotisèrent pour l'acheter et passèrent la nuit à le lire ensemble. Le *Populaire* disait que ce livre n'était pas la propriété d'un homme, mais de la nation, et qu'il fallait le tirer à trente-deux millions d'exemplaires, comme Dieu avait tiré le peuple français » (Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 316).

siaste, car il y retrouvait un écho fidèle de ses aspirations profondes, et il pouvait goûter ces quarante-deux chapitres qui, en effet, étaient comme des poèmes bibliques, inspirés tantôt des paraboles, tantôt des promesses prophétiques ou des sentences apocalyptiques. Tout ceci était nouveau en ce temps-là, et vraiment écrit dans le goût de l'époque. Comme le résume fort bien M. Le Hir : « Les idées de vengeance, de charité, de vertu sont ainsi développées dans le cadre de la Révélation; et ce n'est pas le moindre mérite de Lamennais que d'avoir pu retrouver l'accent pathétique des prophètes hébreux et leur spontanéité d'expression [53]. » Son appel aux foules souffrantes et aux peuples opprimés produisait un effet extraordinaire.

Tandis que le peuple se réjouissait, les autorités ecclésiastiques étaient fort préoccupées. Les dépêches de la nonciature à la Secrétairerie d'État se multipliaient. Dans certains milieux on pressait les évêques de condamner le livre. Avant de prendre une décision, l'archevêque de Paris voulut connaître confidentiellement les sentiments du Saint-Père [54]. L'internonce semblait renversé par l'incroyable succès de l'ouvrage, « objet de toutes conversations », le « coran du 19e siècle », qui ferait beaucoup de mal, mettrait beaucoup de confusion dans le monde, sans indiquer aucun remède positif pour reconstruire la société. Il avait appris que l'auteur avait consenti à supprimer un passage relatif au pape Grégoire XVI, mais le danger du livre restait : l'identification de la cause de la liberté et de l'émancipation avec la cause du Christ, l'incitation des sujets à désobéir à leurs gouvernements si ceux-ci n'obéissaient pas eux-mêmes à la loi de Dieu. Lamennais avait dit à une personne — et celle-ci l'avait rapporté à Mgr Garibaldi — que le livre était un retour au christianisme, mais non au catholicisme : « Je ne comprends plus rien au catholicisme. Ce serait mieux que je ne fusse pas prêtre; je serais plus libre. » Aussi l'internonce [55] ne voyait-il

53 Y. Le Hir, *Lamennais écrivain*, 1948, p. 330.

54 A.S.V., N.P., *Dispacci*, 5 mai 1834.

55 « Del resto, meno di una grazia speciale di Dio, si puo riguardare l'Ab. de la Mennais come un uomo perduto per sempre, e si puo credere che anche la fede lo abbia abbandonato. » Garibaldi se demanda même si Lamennais n'allait pas se mettre à la tête d'une secte religieuse : « E' questa l'idea che si presenta qui a chi conosce il di lui orgoglio, e a chi ha letto il di lui libro, dove non parla mai della Chiesa Cattolica » (A.S.V., N.P., 9 mai 1834). Dans plusieurs missives il parla durement de l'orgueil de Lamennais, « un ambizioso e superbo ippocrita », « vinto dell'amor propria », etc. *(passim)*.

plus d'espoir de sauver le grand écrivain et il croyait fermement que l'orgueil l'avait perdu. *L'Ami de la Religion* le compara à Lucifer [56].

Devant un livre pareil les gouvernements ne pouvaient que protester énergiquement auprès du pape. Metternich écrivit à son ambassadeur à Rome : « La mode de brûler les hérétiques et leurs œuvres est passée : il est permis de le regretter dans son application à ce cas spécial [57]. » Mais Grégoire XVI n'avait pas besoin des suggestions de la diplomatie autrichienne. Il chargea l'ambassadeur de dire à Son Altesse qu'il partageait « au suprême degré » son opinion, qu'il regardait l'ouvrage « comme l'œuvre de l'impiété la plus honteuse, la plus déréglée, comme la profession de foi d'un révolutionnaire consommé », et qu'il allait certainement, d'une façon ou d'une autre, condamner « ce produit de l'enfer [58] ». Grégoire XVI parla dans le même sens à M. de Tallenay, chargé d'affaires de France [59].

Lamennais ne s'attendait pas toutefois à une condamnation directe. Il avait promis de ne rien écrire sur le plan religieux. Or, il considérait son livre comme un ouvrage politique. « Le pape n'a pas voulu le condamner, dit-il à Montalembert, mais, à cause de sa position vis-à-vis des ambassadeurs, on le met à l'index politique [60]. » C'était une allusion au fait que le livre était prohibé dans les États pontificaux. A juger d'après sa correspondance, Lamennais semblait tranquille. Sa position lui semblait claire maintenant : prêt à se soumettre à l'Église dans le domaine religieux, il tenait à garder sa liberté entière dans le domaine politique, et à se vouer énergiquement à la cause des peuples opprimés par les gouvernements — fût-ce le gouvernement temporel des États pontificaux.

L'encyclique *Singulari nos*, du 24 juin 1834 [61], le surprit tristement et l'indigna. Dans ce document pontifical le Saint-Père énumère les erreurs et les fautes reprochées à Lamennais : théorie philosophique du

[56] *Ami de la Religion*, 80 (3 mai 1834), p. 19. Au sujet du livre on y lit encore : « C'est la grande pensée du livre : des invectives contre les princes, des appels à la liberté, des éloges pour les peuples généreux qui veulent et savent être libres, du mépris et des flétrissures pour les lâches et les imbéciles qui portent leur joug avec patience, voilà les *paroles d'un croyant*, et pour rendre le scandale plus grand, tout cela est revêtu d'expressions et d'images empruntées aux livres saints et à la foi. »

[57] Boutard, *op. cit.*, t. III, p. 76.

[58] Ahrens, *op. cit.*, p. 267.

[59] Dudon, *op. cit.*, p. 318.

[60] Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 279.

[61] Texte latin Dudon, *op. cit.*, p. 427-430. Traduction française *Aff. de Rome*, p. 387-401.

sens commun, excitation à la désobéissance envers les princes, au mépris des magistrats, à la violation des lois, au renversement de l'ordre public, à la destruction de toute autorité religieuse ou politique; exposé d'une théorie fausse sur l'origine du pouvoir; appel à la violence, en vue d'obtenir la liberté de conscience ou de presse; encouragements prodigués aux soldats pour les pousser à combattre contre la tyrannie... A tout cela il fallait ajouter cette circonstance aggravante que l'auteur, se donnant pour inspiré de Dieu, ne craignait pas d'abuser des saintes Écritures et de les employer avec autant d'astuce que de témérité à inculquer les funestes délires de son imagination. Après cette énumération, le pape ajouta :

> C'est pourquoi, après avoir entendu quelques-uns de nos frères les cardinaux de la sainte Église romaine, de notre propre mouvement, de science certaine et de toute la plénitude de notre puissance apostolique, nous réprouvons, condamnons et voulons qu'à perpétuité on tienne pour réprouvé et condamné le livre dont nous venons de parler qui a pour titre : *Paroles d'un Croyant,* où, par un abus impie de la parole de Dieu, les peuples sont criminellement poussés à rompre les liens de tout ordre public, à renverser l'une et l'autre autorité, à exciter, à nourrir, étendre et fortifier les séditions dans les empires, les troubles et les rébellions, livre renfermant, par conséquent, des propositions respectivement fausses, calomnieuses, téméraires, conduisant à l'anarchie, contraires à la parole de Dieu, impies, scandaleuses, erronées, déjà condamnées par l'Église [62].

L'encyclique terminait en exprimant l'espoir du Saint-Siège de voir rentrer Lamennais dans les voies de la justice. L'internonce à Paris en envoya la traduction française à tous les évêques français [63].

Lamennais regarda l'encyclique comme un document politique, « opinion personnelle de Mauro Capellari, et rien de plus [64] ». Elle venait d'un homme qui s'identifiait avec les intérêts des gouvernements absolutistes, et n'avait aucune autorité doctrinale. Les amis les plus intimes de Lamennais le supplièrent de ne pas prendre à la légère le document pontifical et de s'y soumettre. On ne lit pas sans émotion la longue lettre que Montalembert, son ami cher entre tous, lui écrivit, après avoir longtemps prié, la nuit du 18 au 19 juillet 1834. Il faisait appel à la générosité de son cœur, à la perspicacité de son intelligence. Il prévoyait aussi ses objections et y répondait :

62 *Aff. de Rome,* p. 395-396. Voir Boutard, *op. cit.*, t. III, p. 84-85.

63 A.S.V., N.P., *Dispacci,* 14 juillet 1834.

64 Forgues, *Lamennais : Correspondance,* t. II, p. 390 (cité par Boutard, *op. cit.*, t. III, p. 89).

Vous me répondrez, je le sais, que la conscience est invincible, et moi je dirai qu'après avoir bien réfléchi sur ce point, je me suis persuadé que le chrétien ne doit pas obéir exclusivement à *sa* conscience et qu'il y a des cas où il doit avant tout *obéir* ! Je ne vois pas que Jésus-Christ ait tant parlé de conscience ni de convictions dans ses divines leçons : je vois au contraire qu'il a toujours parlé de l'obéissance, de la foi des petits enfants, qui n'ont pas de conscience. On ne peut pas ériger ceci en règle générale, mais dans les cas où il y a lutte entre la conscience et l'autorité, je crois que c'est celle-ci qui doit l'emporter...

Je le répète donc, il faut choisir : rester chrétien en obéissant à l'Église, ou cesser de l'être en la quittant, il n'y a pas de milieu possible [...]. Écoutez donc, au nom du ciel, la voix du chef de l'Église, de tous les fidèles vos frères, qui vous supplient de rester au milieu d'eux...

Encore une fois, faites votre sacrifice, subissez votre martyre, immolez-vous vous-même, et puis venez verser votre cœur mortellement blessé dans le mien qui l'est aussi de toutes manières, ou dites-moi de venir vous rejoindre où vous voudrez, quand vous voudrez. Je vous le dis en toute sincérité ; il n'y a *rien* au monde qui m'empêche d'être tout à vous...

Adieu, que Dieu vous éclaire et vous conduise. Écrivez-moi sur le champ. J'attendrai votre réponse comme le criminel attend sa sentence ou sa grâce [65].

Dans sa réponse Lamennais revint sur les exigences de sa conscience : « je dois lui obéir », « je ne puis ni ne veux discuter [66] ». Ce fut le début de l'éloignement des deux amis. Comme Montalembert se trouvait en Allemagne, la distance qui les séparait contribua à creuser le fossé. Le 5 février 1835, Lamennais écrivit : « Nous nous avançons dans la vie par deux routes différentes, et nous parlons deux langues si diverses qu'avec la mienne je ne puis réussir, même dans les choses les plus simples, à me faire comprendre de toi [67]. »

Le cercle des relations de Lamennais se rétrécissait dans la mesure où il abandonnait la foi. Le 25 novembre 1835, le représentant du Saint-Siège à Paris écrivit à la secrétairerie de Sa Sainteté que, sans un miracle de la grâce, Lamennais était un homme perdu [68]. Était-il trop pessimiste ? Sa lettre reflétait l'impression de Mgr Bruté, bouillant légitimiste, qui avait revu l'écrivain après une séparation de plusieurs années. Une exagération de sa part ne pourrait étonner. Mais, hélas ! nous savons maintenant par d'autres sources que Lamennais avait en

65 Goyau-Lallemand, *Lettres de Montalembert à Lamennais*, p. 229-239.

66 Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 310-312. La réponse : Goyau-Lallemand, *op. cit.*, p. 241-244.

67 Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 346.

68 « Il la Mennais a meno di un gran miracolo della grazia divina, è un uomo perduto assolutamente e per sempre. Non solo ha abbandonato ogni pratica di religione ma ha pur anco perduto intieramente la fede » (A.S.V., N.P., *Dispacci*, 25 nov. 1835). Voir aussi Dudon, *op. cit.*, p. 362-365.

effet abandonné la pratique de la religion. C'est à l'époque de sa soumission pure et simple, au mois de décembre 1833, alors qu'il ne désirait plus que « la paix à tout prix », qu'il décida d'abandonner toute fonction sacerdotale [69]. Au mois d'août de l'année suivante, après l'encyclique *Singulari nos*, il semble avoir eu l'intention de recommencer à dire la messe [70], mais il n'est pas facile, sur ce point, d'affirmer quelque chose de certain. La publication des *Affaires de Rome*, au mois de novembre 1836, fut comme le geste officiel qui symbolisa la fin d'une époque dans sa vie. Par ce livre, Lamennais est sorti de l'histoire ecclésiastique, et aux yeux de l'Église il devient apostat. Désormais il n'allait plus travailler que pour la régénération de la société. Comme on le sait, il mourut le 27 février 1854, ayant refusé de voir un prêtre et préoccupé surtout d'assurer la stricte observation de ses dernières volontés. Une de celles-ci était conçue en ces termes : « Mon corps sera porté directement au cimetière, sans être présenté à aucune église [71]. »

* * *

Dans l'article précédent il a fallu donner un jugement sur le catholicisme libéral de Lamennais. Mais il s'agit maintenant de juger l'homme, et c'est une tâche infiniment plus délicate, car Dieu seul scrute les reins et les cœurs. Mais après avoir essayé de décrire l'itinéraire intellectuel du grand défenseur de l'Église — itinéraire qui l'a conduit à l'apostasie, — peut-être est-il permis de mettre en avant quelques réflexions qui spontanément se présentent à l'esprit.

Il est tout d'abord trop simpliste de vouloir expliquer toute l'évolution de Lamennais par son « orgueil » ou par son « manque de sincérité ». C'est là une affirmation trop peu nuancée et, prise à la lettre, même fausse. Quand, à son retour de Rome, après la première condamnation, il signa sa déclaration de soumission (10 sept. 1832), il ne semble pas qu'il ait joué la comédie. Nous avons pour cela le témoignage de Montalembert sur la réaction du grand écrivain lors de la réception de *Mirari vos*, à Munich. Et ensuite, s'il avait joué de la comédie lui en eût-il tant coûté de s'imposer une vie d'inaction et de silence ? Or sa correspondance témoigne de la violence qu'il dut se

69 Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 231.
70 Vidler, *op. cit.*, p. 254.
71 Boutard, *op. cit.*, t. III, p. 457.

faire à lui-même pour ne pas céder aux pensées de révolte [72]. Et même si on doutait de son accord fondamental avec les idées de Grégoire XVI, on ne peut nier qu'il ait eu la réelle volonté de se taire et d'arrêter toute action [73].

Aurait-il jamais rompu ce silence promis si on avait respecté davantage le sacrifice qui en était la base et si on n'avait pas tracassé de tout côté l'homme déjà tant éprouvé ? Il n'est pas possible de répondre avec certitude à cette question. On pourrait objecter que toute sa vie il a tenu à ses idées — et c'est vrai. Mais n'aurait-on pas eu de meilleures chances de réussir si on s'était souvenu un peu plus du mot de Léon XII : « M. de la Mennais est un homme qu'il faut conduire les mains dans le cœur » ? Il avait, en effet, l'âme très sensible. Aussi, le pape Grégoire XVI aurait-il eu une chance d'être écouté davantage s'il lui avait parlé amicalement, comme à un homme qui méritait un peu plus de considération pour avoir si généreusement mis son talent au service de l'Église. Posons encore la question autrement : qu'aurait perdu le pape en lui épargnant cette audience protocolaire du 13 mars 1832, où il reçut le grand polémiste sous les yeux d'un de ses plus redoutables adversaires et où il ne fut question que de banalités ? L'attitude du pape envers les pèlerins de la liberté n'est pas jugée favorablement par les historiens, non seulement ceux, comme M. de Villefosse [74], qui manquent absolument d'objectivité, mais aussi ceux dont la probité reste incontestée. M. le chanoine Leflon disait que le pape « ne mit pas le moindre baume sur la blessure, que tant d'autres se chargèrent d'envenimer à plaisir [75] ».

Humainement parlant, on comprend que Lamennais n'ait éprouvé qu'une faible sympathie pour le pape. Sur certains points pourtant, son jugement concernant Grégoire XVI fut injuste. Il crut que le pape ne prenait même pas la peine d'examiner ses doctrines et il le dit en toutes lettres dans les *Affaires de Rome* [76]. Mais les recherches du père Dudon ont prouvé qu'au contraire le souverain pontife avait

72 *Ibid.*, t. II, p. 350.

73 Les témoignages cités par Dudon (*op. cit.*, p. 161) pour prouver le contraire, datent tous d'avant l'encyclique.

74 L. de Villefosse, *Lamennais ou l'occasion manquée*, 1945.

75 *Le drame de Lamennais*, dans *La Croix*, 21 mars 1954.

76 *Aff. de Rome* : « Nous avions soumis au Saint-Siège une exposition exacte et nette de nos doctrines. Jamais, que nous sachions, elle n'a été examinée » (p. 33).

ordonné à la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires de procéder à un examen minutieux des doctrines de Lamennais. Il demanda en outre à plusieurs consulteurs, pris en dehors du Sacré Collège, leur *voto* par écrit sur quatre questions se rapportant au catholicisme libéral [77]. Parmi les consulteurs, quelques-uns appréciaient hautement le rédacteur de *L'Avenir*. Malgré cela, tous à l'unanimité estimèrent que le pape devait parler. Lamennais ignorait tout cela. Il était convaincu que la condamnation avait été portée sans sérieux examen préalable. En cela il se trompait. Mais ceci dit, n'est-il pas permis de regretter un certain manque de doigté de Grégoire XVI dans ses relations avec Lamennais ?

Quant aux évêques, certains se réjouirent outre mesure de sa condamnation. Mgr d'Astros s'était trop pressé pour envoyer à Rome sa « censure ». C'est tellement vrai qu'à Rome même, dans la congrégation du 28 février 1833, elle fut écartée [78]. C'est comme pour rendre à Mgr d'Astros cet échec moins sensible, que le pape lui avait envoyé le bref du 8 mai. Encore l'archevêque de Toulouse commit-il la faute de publier cette réponse. Tout cela influença Lamennais beaucoup plus qu'on ne se l'imagine. N'a-t-on pas manqué d'égards pour cet homme qui malgré toutes ses fautes était un homme génial et généreux ? S'il est difficile d'approuver l'attitude des évêques, on la comprend un peu toutefois. Lamennais avait outrepassé les domaines de sa compétence. Dans son action contre le concordat il s'adressait aux évêques comme s'il eût été leur supérieur. Ses termes étaient ceux d'un polémiste, et s'il lui arrivait de regretter certaines expressions, échappées dans le feu de la bataille, le regret était souvent tardif. Un jour il parla de l'« imbécillité » et des « stupidités » de son évêque, « qui se sont logées comme d'elles-mêmes sous le crâne épiscopal de l'homme sans esprit et sans âme à qui ce malheureux diocèse est livré [79]... » La pusillanimité de l'évêque de Rennes est difficilement contestable; et cette pusillanimité apparaît particulièrement dans ses démêlés avec Lamennais. Compte tenu du tempérament de ce dernier, peut-on pour autant approuver pareils excès de langage ?

77 Dudon, *op. cit.*, p. 175.
78 Boutard, *op. cit.*, t. II, p. 175.
79 Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, p. 155. Il y dit encore : « Il n'est point d'extravagances que l'évêque n'ait dites, et point de mesures violentes qu'il ne soit disposé à prendre dans sa frénésie... »

Lamennais savait que les gouvernements de France, d'Autriche, de Prusse, de Russie avaient envoyé au Saint-Siège des notes diplomatiques lui dénonçant les « opinions révolutionnaires » des écrivains de *L'Avenir* et le pressant de sévir contre les novateurs qui poussaient les peuples à la révolte au nom de la religion [80]. Des recherches postérieures ont confirmé ces faits. Ainsi, pour le cas de l'Autriche, on sait maintenant que les insistances de la Cour de Metternich ont été beaucoup plus fortes qu'on ne le croyait d'abord, surtout quand il s'est agi d'obtenir la condamnation de l'ouvrage *Paroles d'un Croyant*, qu'on jugeait fort dangereux pour les institutions monarchiques [81]. Lamennais devait expérimenter qu'on n'attire pas impunément l'attention des institutions sur leurs propres déficiences. Sa condamnation lui est apparue comme une conséquence d'agissements diplomatiques. En cela il a deviné juste. Mais il a eu tort de croire que des motifs politiques ont seuls déterminé cette condamnation. Ses erreurs doctrinales justifiaient à elles seules une censure.

Mais Lamennais commit une faute plus grave encore. Au fur et à mesure que les événements le vexaient, il fit appel, pour se justifier, à la distinction entre les domaines spirituel et temporel. Quoiqu'il admît en principe l'existence des questions mixtes, il prétendit décider de lui-même dans la pratique à quel domaine ressortit une question donnée. Mgr Garibaldi s'en rendit compte rapidement; il écrivait au cardinal secrétaire d'État que dorénavant il serait facile pour quelqu'un de ne plus obéir au Saint-Siège : il n'aurait qu'à dire qu'il s'agissait d'une chose d'ordre temporel [82]. Quelques jours plus tard, dans une lettre au cardinal Polidori, il spécifiait que le rédacteur de *L'Avenir*, ayant insisté dans sa soumission sur la distinction entre le domaine spirituel et temporel, admettait que le Saint-Siège pouvait exiger parfois un acte d'obéissance dans le domaine temporel [83]. Quoi qu'on puisse penser de Garibaldi, il faut avouer en tout cas qu'il a très justement prévu que la difficulté qui rebuterait Lamennais serait l'acceptation de l'auto-

[80] *Aff. de Rome*, p. 13-14.
[81] Ahrens, *op. cit.*, *passim*.
[82] « Mi sembra cosa sommamente pericolosa di produrre simile asserzione porchè se taluno non vorrà obbedire a qualche atto della S. Sede, che riguardi oggetto temporale, ma in cui la religione sia interessata, non avrà che a dire trattarsi di cose puramente temporale, erigendosi cosi giudice della natura dell'atto stesso » (A.S.V., N.P., *Dispacci*, 4 déc. 1833).
[83] A.S.V., N.P., *Dispacci*, 9 déc. 1833.

rité de l'Église dans un domaine qu'il ne voyait lui-même que d'ordre purement temporel.

Avec une intuition très fine, Lamennais avait senti que la société avait besoin d'une renaissance, d'une nouvelle orientation, et il voulait que le christianisme en prenne la direction. Mais quand sur ce point Rome le désillusionna, il se cantonna de plus en plus dans cette distinction qui devait lui permettre de continuer le même travail sans risque d'une condamnation nouvelle. Ce fut là, au fond, le tragique de son cas. Longtemps avant ses contemporains, il sentit intuitivement que d'importants changements de structure s'annonçaient, et ce qu'il prédisait sur ce point s'est réalisé. Il avait raison aussi (bien qu'il le fît avec trop d'impatience) d'inviter le clergé à ne pas s'attacher indéfiniment à la formule de l'Église concordataire et à mettre au service de l'Église les avantages qu'offraient les tendances à la liberté. Mais sa générosité fut desservie par une connaissance théologique insuffisante. Son ultramontanisme même avait toujours eu un caractère plus politique que théologique. Il en arriva à des déviations doctrinales ne voyant pas assez comment la liberté risquait de dégénérer facilement en licence et la licence en anarchie. Il ne s'aperçut pas que le régime libéral, tel qu'il le concevait, conduisait nécessairement à cette indifférence qu'il avait combattue si fortement dans ses premières publications. Son drame intérieur à lui fut d'être trop convaincu de son bon droit, de la justesse de ses opinions et de la nécessité des réformes qu'il proposait — et en même temps de ne pas voir (en partie à cause des circonstances) que ces opinions étaient dangereuses, parfois fausses, et que les réformes ne pouvaient jamais se réaliser aussi vite qu'il le voulait.

Ce qu'on peut reprocher à Lamennais ce n'est pas d'avoir avancé des idées qui peut-être étaient hasardeuses pour l'époque. « Si l'on était toujours obligé de s'aligner sur la forme de pensée théologique, de pratique, de piété ou d'organisation actuellement tenue, il n'y aurait jamais dans l'Église ni adaptation, ni réforme, ni progrès [84]. » Le reproche qu'on peut lui faire, c'est de ne s'être pas soumis quand le Saint-Siège s'est prononcé. Il cherchait plus à être patronné que dirigé

[84] Y. Congar, *Vraie et Fausse Réforme dans l'Eglise*, p. 295.

par l'autorité suprême de l'Église. Dieu seul sait dans quelle mesure la culpabilité du célèbre polémiste est atténuée par les circonstances tragiques qui furent celles de sa vie.

R. Boudens, o.m.i.,
Gijzegem (Belgique).

Higher Education for Every Man

Canadians will be inclined to think that what I have written pertains to the United States alone, and not to Canada. It is true that, as a result of sheer force of numbers, and perhaps for other reasons, the picture that I have portrayed can be seen there in sharper relief. But, as in other matters, Canadians would be well advised to take a long look at the condition of education within their own country, before complacently sitting back and feasting on the self-criticism to which Americans are so prone at the present time.

As for factual evidence to support my generalizations, the facts are so blatantly obvious for all to behold, and in particular for any man engaged in higher education, that they may be presumed as only too evident. Some universities suffer less than others from the ills I have described, but no university can escape them entirely, any more than a man can escape the air he breathes. Many of my statements are extreme, but no more extreme than the reality I describe. Where there is an over-extremeness, and a consequent lack of proportion between the statement and the reality, hyperbole serves as a literary device to point up the truth the statement is intended to convey.

* * *

Karl Marx proclaimed the age of the welfare state; Henry Ford initiated the era of mass production. Whether we like it or not, we are now living in that age and in that era. Modern government is engaged in the task of providing security for everyone from the cradle to the grave; modern industry, — in that of providing everyman with its latest invention, whether everyman needs it or not. The mass media of communication are constantly devising new techniques to reach everyman. Even religions pride themselves on having touched the heart of everyman; churches are, in fact, filled as they have never been filled before. In short, the day of "the everyman" is upon us and all around us. It is not surprising, then, to find universities embarking on a program of "Higher Education For Everyman".

Like automobiles on the one hand, and unemployment insurance on the other, higher education has become a necessity for everyone. And since a country cannot physically survive unless it provides the necessities of life for its citizens, then, of course, the university must co-operate toward this end. Its only alternative is to abandon society and national interests in time of need. Such an alternative, in the prevailing atmosphere of brotherly love, togetherness, and Huxleyan soma capsules, is unthinkable. Therefore, let us on with the job that lies ahead, let us put our shoulders to the proverbial wheel, and our noses to the proverbial grindstone, for that job is, indeed, a tremendous one: Everyone must be made to enjoy the benefits of higher education at whatever the cost.

Within this all-encompassing spirit of "the everyman", there are certain distinctive compulsions which lend a helping hand to the cause of higher education for everyone. Students to-day decide to go to university, not on the basis of the ability they might possess, nor on the basis of any genuine desire for learning, but on the basis of need. This need, which gives rise to a compulsion, is felt on the political, social, economic, and the personal, psychological levels.

With respect to the political compulsion or need, democracy teaches that all men are born free and equal. Citizens of a democratic country consider it a religious duty to demonstrate to themselves and to the world these basic tenets of their political creed. Higher education, like any other good in society, is, so they think, a right that everyman possesses by virtue of his birth, and with this right, they recognize the commensurate obligation of pursuing it with all the fervour of their democratic hearts. Whether a man has the necessary aptitude or not, is dismissed as undemocratic, and hence Fascistic or Communistic. Whether a man has another kind of gift or not, for example the art of a skilled tradesman, does not even penetrate their subliminal consciousness. University degrees are a birthright, and they are not going to sell it for a mess of pottage.

Such people fail to realize that freedom and equality under any system of government, democracy included, does not mean freedom from one's own limitations as a person, and equality of talent with another. Higher education should be denied no man on the basis of

creed, colour, social or financial status, but this is not to say that higher education should be given those who do not have the capacity to receive it. By "capacity", I mean the intelligence, or the kind of intelligence, the moral stamina, or the kind of moral stamina, needed for the dedicated pursuit of truth. Instead of rejecting in charity those who lack such capacity, universities have succumbed to the demands of the pseudo-democratic mind.

Similarly, social compulsion plays its role. People seek higher education as a means of attaining social status, or as a possible entrée into high society, a society that is founded on something much more inane than higher education. With a university degree, "the less fortunate", may now join, so they think, the illustrious ranks of the rich and become men of distinction. Little do they realize that a cultured man in a parlour bereft of everything but material wealth is a living contradiction in terms. Nevertheless, this detour into high society has apparently met with some success, otherwise people would take the more direct route of going out and earning a living, and, if possible, accumulating a fortune. The reason, perhaps, behind their success is that even with the university degree they happily fail to achieve the eminence of a parlour contradiction, but instead, find themselves equipped with just enough cultural veneer to impress their listeners. One of the most common devices is the dropping of names which these people summon up from the dark recesses of their university minds. They might mention, for example, such renowned men as Socrates and Plato, or, it should be the season for such things, André Gide or Jean-Paul Sartre. They might even quote to good advantage on an appropriate occasion a few lines from "the immortal poet". With nothing more than this semblance of learning, they make the ballteam, and this, they like to recall, despite the fact that they were born on the wrong side of the tracks. Such motivation for a university education is rarely explicit, but it exists implicitly in the avowed aims of thousands of university students.

Closely allied with social compulsion, is the compulsion arising out of economic need. This, more than anything else, is responsible for the modern university entering the mass production era and assuming the respect of an assembly line in a Ford motor plant, or, for that

matter, any other industrial plant. During the 1920's, it was the ambition of any enterprising young man to become a millionaire before he was thirty. For him, higher education was, of course, an obstacle to the realization of his dream. If a man is going to make a million before he is thirty, he cannot spend twenty to twenty-five years reading books. After assimilating the three R's, and frequently not waiting until then, he set to work with a vengeance, staked claims, invested his money, and at the same time, employed all his perspicacity to outfox and outrun the thousands of other young men with the same dreams and aspirations.

But with the economic collapse of 1929, when this same young man plummeted to his death from a skyscraper window, a less ambitious program was visualized for the next generation. Security replaced wealth as an idol in the minds of the people, and rightly or wrongly, men began to look upon higher education as one of the surest guarantees against a return to the breadlines. It was not higher education, in itself, that was regarded as a guarantee, but rather the professions, which could only be acquired through attendance at university. The young were encouraged to go on to school, not only because there was nothing else for them to do, but because parents thought that their children would be assured of a livelihood, if they could become a doctor, a lawyer or an engineer. Frequently, however, those who set out to become professional men, found themselves without sufficient funds to bring their university training to a successful conclusion. The result was that they settled for a "Bachelor of Arts" degree, or better still, a "Bachelor of Commerce". Bearing such titles after their name, especially the latter, they hoped that business firms would offer them executive positions with an adequate salary and the security for which they yearned. Their hopes were realized beyond their fondest dreams, because before long, not only did big business give the preference to university graduates in the filling of its executive posts, but in the filling of all its other white-collar jobs as well.

In this way, higher education became a necessity for all those who sought refuge in the security that professional and company life might offer. Once again, the decision to attend university was made, not on the basis of ability or a desire for learning, but on the basis of need, —

this time, economic need. Such motivation is as prevalent to-day as it was during and after the depression. The reason for its continuance was never so obvious.

Finally, there is the personal, psychological compulsion to use university as an escape-hatch. The youth of out time tend to prolong adolescence and dependence on others as long as possible, and going to university is considered a means toward this end. Such a tendency is, indeed, very understandable. With the support of nothing but parental delinquency, youth have the right to be afraid of the future. Moreover, they are living in an age of global conflicts, social upheavals, and wavering, if not mortally ill, economies. They are living at a time when man cannot keep up with his scientific advances, and at a time when the only directivity in society is that imposed by physical science. The lot of our youth is not an enviable one, and the older generation must, in large measure, assume the responsibility for it. But this does not excuse the younger generation from burying its head in the sand. Nor does sympathy and understanding alleviate the burden of universities in trying to accommodate those who would use the halls of ivy as corridors to oblivion, rather than as gateways to learning. The university was never meant to be a cemetery for dead souls, nor even a nursery where children might be cared for until they can stand on their own two feet.

These political, social, economic, and psychological compulsions have made their contribution in the field of higher learning toward the spirit of "the everyman". Some may argue that this spirit, fed by these various tributaries, has accidentally been a good thing, because, as a consequence, there are to-day more university-educated people than ever before, and the greater the number of enlightened and informed citizens in a democracy, the more excellent and prosperous such a democracy will be. There is something to be said for this position, but not much. For such people presume that a university graduate to-day is per se an enlightened and informed person. This is simply not true, and it is not true because the university has had to lower its standards to meet the compulsive demands of the people. It has had to make it possible for everyman, with or without ability, with or without any genuine desire for learning, to obtain a university degree.

As a result of catering to society's every need, the university has become all things to all men. The university recognizes that its students are incapable of higher learning, and accordingly, settles for the advancement of the secondary aims of education, such as the development of good citizens, and the development of virtuous and practical men. In the absence of any truly academic motivation on the part of its students, educators frequently regard themselves as doing little more than tiding the student over "that most dangerous period of adolescence" by keeping him busy. Their success in this regard is remarkable. The student is kept constantly occupied with a staggering number of class hours, organization meetings to suit his every mood, and an unending round of public lectures at night. In this way, the university happily spares the student the embarrassment of not being able to read a book, or of being alone with thoughts which somehow seem to elude him. Besides keeping the students busy, it must be said in justice that the university tries to salvage these years of misspent youth by inculcating moral principles, moulding character, and developing personality in its protégés, a word not to be confused with "prodigies".

Likewise, aware that the majority of students are incapable of a disinterested pursuit of truth in and for itself, the university submits to the predominantly pragmatic interests of society, and spends fabulous sums of money on the construction and maintenance of its professional and engineering schools. In addition, with the dawn of the space age, the emphasis on physical science has become even more pronounced than it was in the past, so that to-day the School of Science takes its place alongside the professional and engineering schools as constituting university education par excellence. The resources of the university are almost exhaustively channelled into these branches of learning, with the result that they have grown out of all proportion in competency and prestige to the university as a whole. To put it bluntly, the university has become an academic monstrosity.

Should we blame the science, engineering and professional schools for this lack of balance in the university? Certainly not, any more than we can blame the good guys for being good. Rather, the blame rests

with the university as a whole for allowing the other departments to lag far behind in their development.

Among these other departments, special attention must be paid to the School of Liberal Arts, for this School, along with the School of Pure Science, should form the heart and core of any university. In the School of Liberal Arts especially, the student should have the opportunity to acquire a vision which embraces the whole of learning, and a perspective which distinguishes the frontiers of the various knowledges within that whole. It is in this School, more than any other, that the student may develop what Newman describes as a "philosophical habit", "a habit of mind which lasts through life, of which the attributes are, freedom, equitableness, calmness, moderation, and wisdom". [1]

In actual fact, however, the School of Liberal Arts serves every other purpose but this one. It serves as a finishing school for those who need a finish, as a pre-professional school for those who need a profession, as a sanctuary and haven for those who need a sanctuary and haven, or for the misfits who are not sufficiently gifted to engage in practical pursuits. Finally, for the student of physical science, Liberal Arts serves as a thorn in the side, an impediment to success, and a hangover from the Dark Ages, when men foolishly thought that literature, history, philosophy and theology were worthy of man's time and attention.

The reason for the loss of excellence and renown, on the part of the Liberal Arts School, is that the university has tailored its product to fit the capacity of the purchaser, and as in all business enterprises, the capacity of the purchaser is measured by the size of his pocket-book. Higher education has become a commodity capable of being purchased by everyman with sufficient funds, regardless of ability. Accordingly, the Liberal Arts curriculum presents "the everyman" with an unending succession of survey courses, which provide some knowledge on a vast profusion of subjects, without an understanding of any one of them. Such courses reputedly offer a bird's eyeview of different fields of learning. But, as we all know, a bird's eyeview is for the birds; it is

[1] "A habit of mind is formed which lasts through life, of which the attributes are, freedom, equitableness, calmness, moderation, and wisdom; or what in a former Discourse I have ventured to call a philosophical habit" (John Henry Cardinal NEWMAN, *The Idea of a University*, Discourse V, *Knowledge Its Own End*, ed. by Charles Frederick HARROLD, Longman, Green & Co., 1947, p. 90).

not for human beings. The university, nevertheless, feels an obligation to satisfy "the everyman", who is capable of absorbing a multitude of facts, but rarely capable of grasping the meaning or principle behind them.

But even this deficiency is seemingly rectified for "the everyman" by other courses which present "fundamental principles", to which the whole field of learning may supposedly be reduced. After feasting on these bare bones for a semester or so, the student goes out to enlighten the world and to argue with anyone who might dare to question the allegedly self-evident character of some of these principles. Little does the student realize that principles, however self-evident, are vacuous, empty and meaningless, when divorced from experience, just as on the other hand, experience without principles is blind, chaotic and unintelligible. It might be suggested that the combination of survey courses and courses in fundamental principles achieve the desired result, namely a complete experience of reality. Unfortunately, however, this is not the case. The facts of a survey course are sealed off from the principles, and vice versa, by the very nature of the courses themselves. The factual course has no time for principles, and the "principles course" has no time for facts. Facts are sometimes awkward to handle in the light of principles; they are not always readily amenable, and hence they are to be ignored as beside the point, for the course must go on. It is no wonder, therefore, that university is such a disappointment to the good student gifted with intelligence and an avid desire for learning. The university has forsaken him for "the everyman".

A reform is in order. That reform will only come about when the liberal pursuit of truth becomes again the well-spring and life-blood of university life, thereby restoring health and vitality to our institutions of higher learning. In concrete terms, when the Schools of Liberal Arts and Pure Science together become the center and focal point of the university, the whole fabric of higher learning will be strengthened, including the professional schools and school of applied science. After this has taken place, the university graduate, regardless of what school within the university he is from, will be the enlightened and well-informed man so much needed for the very survival of our civilization.

In a democracy, however, this reform in higher education will be possible only after people learn that university degrees are not for everyman. Only when people cease to look upon higher education as a birthright, as a necessary means of satisfying their social and financial aspirations, and as a filler for the interim period of adolescence, will the university be free to stage a reform. Positively speaking, when people begin to regard higher education as an opportunity to explore the meaning of life, the meaning of the world around them and above them, then the mania of mass education will end. It will give place to a chosen number, but not necessarily a lesser number, of students and professors with a true capacity and desire for learning in our universities. These institutions could then preserve undefiled their pure search of truth for the sake of truth, and at the same time, nourish and maintain that learning which is ordered towards immediately practical ends for the physical and spiritual welfare of society.

Edgar SCULLY,
Assistant Professor, Faculty of Arts.

Les tendances actuelles de la politique soviétique

> Nul n'est assez riche pour désarmer son ennemi avec des concessions (BISMARCK).

I. — INTRODUCTION.

A. LA POLITIQUE.

Souvent la politique provoque des discussions acharnées et des effets fatals. Rien d'étonnant donc que les meilleurs esprits humains se soient efforcés d'en donner une notion précise. Ainsi, selon Larousse, la politique est l'art de gouverner un État ou les affaires qui intéressent l'État, ou encore la manière de les conduire. D'après J.-W. Garner et un grand nombre d'auteurs, la politique est une activité par laquelle les agents publics sont choisis et les grandes lignes du développement de l'État sont exécutées. Mais Lebret affirme que la politique est la science, l'art et la vertu du bien commun. Ce bien, selon la déclaration de l'Union internationale de Malines signifie la paix dans l'ordre et dans la justice, une certaine coordination rationnelle des activités particulières, l'aide et la suppléance à l'initiative privée, le tout appuyé sur des institutions adéquates. En ce qui concerne le bien-être public, il s'étend en effet à l'universalité des besoins et des intérêts humains dans l'ordre temporel, qu'il s'agisse des domaines matériel, économique, social, culturel ou moral, ou qu'il s'agisse du domaine spécifiquement politique, c'est-à-dire du bien de l'État, comme instrument du bien général. L'homme a besoin de la société; la nation, de la communauté internationale. Sans ces contacts sociaux ou internationaux, le progrès humain est inconcevable. Ces relations font naître des intérêts communs et appellent l'apparition de formules d'organisation internationale. Et les intérêts communs de la société internationale s'imposent à l'attention des États.

Aujourd'hui, « l'afflux de nouvelles richesses dues aux progrès techniques et à la mainmise humaine sur l'énorme source d'énergie, donnent aux relations internationales de toute nature une immense expansion [1] ». Dans ces relations, la politique internationale de chaque pays joue un rôle de premier plan. Pour l'orienter vers le but positif, il faut tenir compte du fait que le Législateur suprême, s'il a donné la puissance aux gouvernements, en a aussi assigné et déterminé les limites. En effet, pour que puissent exister des contacts harmonieux et durables, ainsi que des relations fructueuses, il est indispensable que les peuples reconnaissent et observent les principes de droit naturel international qui règlent leur développement et leur fonctionnement normal. Ces principes exigent notamment le respect des droits de chaque peuple à l'indépendance, à la vie et à la possibilité d'une évolution progressive dans la voie de la civilisation.

Donc, chaque peuple, sans égard aux avantages que lui offre le chiffre de sa population ou ses ressources matérielles, a droit à l'indépendance. Ce n'est pas la tâche des grands ou des voisins de lui dicter la route à suivre. Car les États ne naissent pas dans les chambres des diplomates, mais dans les cœurs des peuples, disait jadis Stj. Radić, le chef de la majorité parlementaire croate. Une fois libre, chaque peuple trouvera les moyens d'établir des relations avec ses voisins, chaque peuple participera plus effectivement à la vie internationale. Finalement « sans cette justice politique, il n'y a pour les peuples ni paix, ni liberté, ni bonheur », nous a averti Pie XII. Ces mots devraient avoir une résonance particulière dans un siècle qui vit, à deux reprises, des centaines de millions d'hommes se dresser les uns contre les autres, dans un siècle qui fut témoin d'une tuerie générale jusqu'alors inconnue dans l'histoire humaine [2].

Il va de soi que la structure d'un État influence nécessairement toute l'activité gouvernementale et, par conséquent, sa politique extérieure. Dans les pays démocratiques, la politique extérieure est une question que résoud le cabinet, mais avec l'approbation des représentants élus par le peuple. Son exécution pourtant est confiée à la

[1] Paul Reuter, *Institutions internationales*, Presses universitaires de France, p. 56-57.

[2] J. Monnerot, *Sociologie des Kommunismus*, Koln-Berlin, Kiepenheuerx Wisch, p. 401.

diplomatie. D'un autre côté, le gouvernement ne suit pas uniquement la ligne de conduite tracée par la majorité parlementaire, mais aussi les suggestions parvenues des institutions religieuses, culturelles, sociales et économiques. En un mot, les dirigeants d'un État démocratique tiennent compte de la volonté populaire concrétisée dans les articles de la presse, dans l'activité des institutions et des mouvements puissamment organisés.

Au contraire, les dirigeants d'un régime autoritaire apparaissent plus libres dans leur activité et, par suite, le semblent aussi dans leur politique étrangère. En vérité, « le dynamisme totalitaire est un tout : la politique extérieure totalitaire surprend et rend inaptes les partenaires libéraux dans la mesure où le dynamisme qu'ils manifestent sur le plan diplomatique, fait violence à leurs habitudes d'agir et de penser, et ne s'accorde pas à leur rythme propre [3] ». Au fond, c'est une politique de surprise et de risque. La vraie coopération entre le chef, ses collaborateurs et la masse n'existe pas. Il lui manque la spontanéité, qui cimente une œuvre durable. La direction des affaires publiques, par sa nature, dépasse la capacité d'un seul homme. Sans un entourage sincère et averti, le chef ne peut pas bien s'acquitter de sa tâche. Il est vrai que les régimes totalitaires nous offrent souvent un aspect de force. Leurs succès particuliers sont hors de doute. Mais à la longue, les fissures dans la coordination de toute l'activité gouvernementale deviennent plus évidentes. Pour sauver la face, le régime totalitaire se concentre sur son action internationale. Il devient alors la source d'inquiétudes, de tensions et de menaces constantes.

B. La diplomatie.

Après avoir éclairci la nature de la politique en général et celle de la politique étrangère en particulier, voyons quelle tâche précise est réservée à la diplomatie. Elle est définie par sir E. Satow, dans son *Guide to Diplomatic Practice*, comme l'application de l'intelligence et du tact à la conduite des relations officielles entre les gouvernements

[3] « Une dictature a souvent plus de moyens d'action immédiate, mais elle demeure au fond plus fragile qu'un régime démocratique — le pouvoir étant dans les mains d'un seul homme, il suffit que celui-ci disparaisse ou fasse une seule erreur grave pour qu'il entraîne tout l'Etat à sa suite » (Pierre Maheu, *L'Accès au Pouvoir de Hitler et sa Chute finale*).

des États indépendants. L'*Oxford English Dictionary* précise davantage cette définition, en affirmant que « la diplomatie est la conduite des relations internationales par voie de négociations, la manière dont ces relations sont réglées par les ambassadeurs et les envoyés, ou l'art de la diplomatie ». Enfin, pour Charles Laroche, l'activité diplomatique consiste dans l'effort tendant à traduire en action les forces morales d'un pays. En réalité, ces forces se trouvent à la base de tout progrès et d'une opinion publique bien formée, qui finira par triompher des baïonnettes de l'infanterie et des charges de la cavalerie (Palmerston). C'est pourquoi une des qualités essentielles d'un véritable homme d'État doit être le discernement des divers courants d'opinion. Plus encore, un diplomate ne doit pas se laisser entraîner par ses émotions, ses passions et ses préjugés, mais il doit être guidé dans toutes ses transactions par un sentiment du devoir civique, qui au fond est une dette envers la communauté.

Les soviets, à leur tour, affirment que l'activité diplomatique des pays bourgeois est caractérisée par l'emploi constant de deux moyens : la simulation et la dissimulation. Car les diplomates bourgeois et impérialistes affirment ce qui n'existe pas et dissimulent ce qui existe.

> [Par contre, la diplomatie soviétique] défend de la façon la plus digne les intérêts de son pays dans ses rapports avec les puissances étrangères : avec une autorité incontestable et des connaissances spéciales impeccables, elle mène des négociations et signe des accords avantageux pour son pays. Ce but coïncide avec les intérêts de toute l'humanité progressive. Aussi, la diplomatie soviétique constitue-t-elle un facteur de premier plan dans la lutte internationale contre les agresseurs, les fauteurs de guerre et leurs satellites, pour la paix, la liberté, le progrès et la vraie démocratie... [Les lois inébranlables des sociétés humaines, établies par la doctrine marxiste], ne permettent pas seulement d'analyser judicieusement l'actualité internationale, mais aussi de prévoir les tendances de l'économie future et d'orienter celle-ci dans le sens voulu [4].

C. La Russie.

Il est difficile de comprendre la Russie, et surtout son activité internationale, sans se rendre compte de son étendue et de sa population. Un regard sur la carte géographique suffit pour nous faire voir le double caractère de ce pays, à la fois européen et asiatique. De

[4] *Histoire de la Diplomatie*, publiée sous la direction de Vladimir Potiemkine, Paris, Librairie Médicis, t. III, p. 728 et 787.

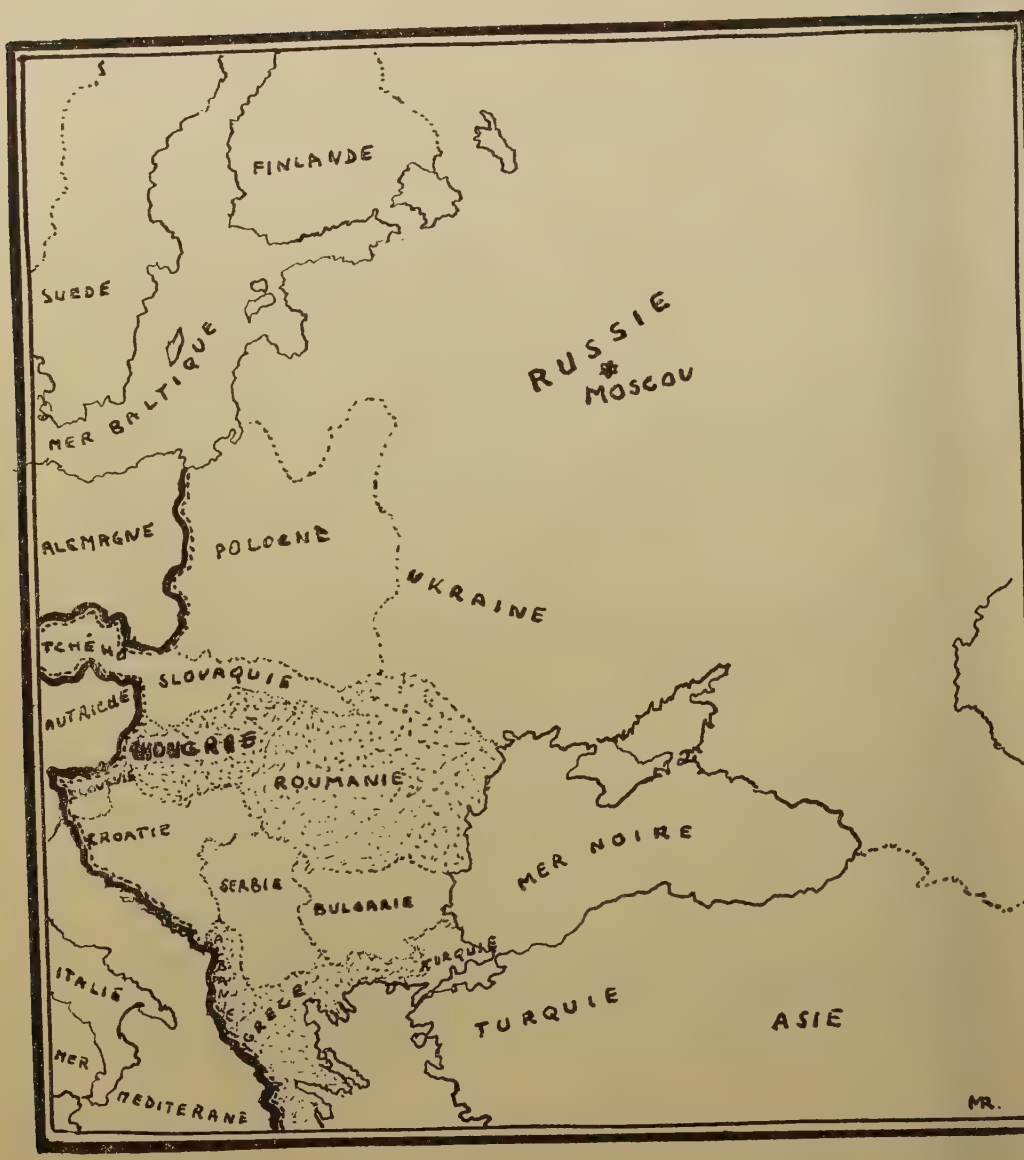
plus, la forme de ses montagnes et la direction de ses fleuves permettent de conclure que l'unité territoriale ne pose aucun problème particulier. Toutefois, cette unité est appauvrie par le manque de réseaux de chemins de fer, de routes et de canaux. D'un autre côté, la Russie avec ses plaines illimitées offre un aspect monotone comparativement à la richesse et à la variété que présente l'Europe occidentale. Un accès russe à la mer libre est presque inexistant. Son étendue de 8.348.094 milles carrés est immense. Elle représente le sixième de la surface totale du globe. Cependant, les terres exploitables ne représentaient en 1941 que 27,7 % du territoire russe.

La population du pays est clairsemée et hétérogène. Elle se compose de 210 millions d'habitants. Prenant en considération l'étendue du pays, ainsi que la puissance numérique de ses voisins chinois (650 millions), ce chiffre s'avère trop petit. Par conséquent, le problème familial est devenu un problème de premier ordre. De plus, cette population est formée de races, de nations et de religions variées. Les Russes représentent à peine la moitié des citoyens. Il s'y trouve en outre des Ukrainiens (45 millions), des Russes blancs (10 millions), des Géorgiens, des Arméniens, etc. Enfin, il est permis de croire qu'une large portion de la population rurale est encore croyante : les orthodoxes représentent la moitié des fidèles, mais ils ont près d'eux 30 millions de musulmans, de catholiques, de juifs, de baptistes et d'autres petits groupements religieux.

On tâche actuellement de réaliser l'unité psychologique du pays par les moyens suivants : le développement d'un système économique, l'extension de l'emploi de la langue russe et l'activité du parti communiste. Le caractère du pays et de la population ont influencé les relations internationales russes.

1. *Invasions.*

La vulnérabilité des frontières, la rareté et la diversité de la population, ont favorisé différentes invasions. En effet, l'effort militaire de 1380 à 1725, c'est-à-dire pendant près de trois siècles et demi, fut absorbé par la défense acharnée contre les innombrables ennemis de l'Ouest, du Sud et de l'Est. Durant les 345 années de cette période, la Russie moscovite dut mener des guerres contre la Lithuanie, la



FÉDÉRATION PAN-SLAVE (projet de l'année 1870).

Les Slaves du Nord : les Russes, les Russes blancs, les Ukrainiens, les Polonais, les Tchèques et les Slovaques.

Les Slaves du Sud : les Slovènes, les Croates, les Serbes et les Bulgares.

Les autres nations : les Hongrois, les Roumains, les Grecs et les Albanais.

Pologne, la Livonie et la Suède : soit 26 guerres couvrant une période de 265 ans, pour la défense des frontières occidentales [5]. Les guerres pour l'affranchissement définitif du joug des Tartares durèrent 150 ans. Avec Pierre le Grand (1680-1725), la Russie est devenue une puissance européenne. Elle passe alors de la défensive à l'offensive. Son effort contre la Turquie et la Crimée nécessite 20 guerres durant 85 ans; contre la Caucasie et la Perse, 6 guerres couvrant une période de 94 ans; contre les pays de l'Asie centrale — Chiva, Buchara, Afghanistan, — 11 guerres, durant 11 ans; contre le Japon, une guerre de deux ans. Ces guerres ont exigé une dépense d'énergie extraordinaire; toute la vie de l'État leur fut subordonnée. Il va de soi que, durant une telle période, tout progrès culturel ou économique tant soit peu considérable était impossible.

2. *Confédération panslave et unité orthodoxe.*

Durant la dernière période de son existence, la Russie tzariste se vit entourée par trois empires : allemand, austro-hongrois et ottoman. ce qui a pesé lourdement sur la liberté de sa politique extérieure. Pour se débarrasser de cet étranglement politique, elle s'est servie du panslavisme et de l'orthodoxie. La monarchie austro-hongroise offrit à la politique tzariste l'occasion propice. La classe dirigeante — les milieux privilégiés d'une minorité austro-hongroise — fit preuve d'un manque tragique d'adaptation : elle ne sut pas s'apercevoir que cet empire danubien était composé en majorité de nations slaves pleinement conscientes de leurs droits séculaires. Les essais du monarque François-Joseph Ier en vue d'instaurer le royaume de Bohème (Tchèques), ainsi que ceux du prince héritier Ferdinand qui tenta d'intégrer à la Croatie toutes ses provinces historiques (Bosnie, Herzégovine, Dalmatie et Istrie), ne donnèrent pas les résultats attendus. Après le Congrès de Prague (1848), l'action des dirigeants des nations slaves — Polonais, Ukrainiens, Tchèques, Slovaques, Slovènes, Croates, Serbes — en vue de faire accepter la formule confédérative s'avéra infructueuse. Les chefs d'États ne purent concevoir une réforme qui mettrait les nations slaves sur un pied d'égalité avec l'Autriche et la Hongrie ! Leur obsession de supériorité raciale et de droit de domination était telle-

[5] Boris Nikolsky, *Le Peuple russe*, Paris, p. 314.

ment forte, que le premier ministre hongrois disait au premier ministre autrichien : « Gardez vos barbares, nous garderons les nôtres [6]. » Il va de soi qu'une pareille attitude en plein siècle de nationalisme mécontenta toutes les nations slaves vivant au sein du royaume austro-hongrois et blessa profondément la dignité des autres. Or, l'hésitation de Vienne et de Budapest en face d'un problème dont dépendait l'existence même de la monarchie, poussa Moscou à l'action. Elle se posa bientôt en protectrice suprême de tous les Slaves. Quelques Russes, notamment Danilewski, Strachov et le général Faidaiev, proposèrent en 1870 un plan concret [7]. Selon eux, la campagne en faveur de l'unité slave devrait aboutir à une fédération, ayant la Russie à sa tête, comprenant la Bohème, la Slovaquie, la Hongrie, la Roumanie, la Slovénie, la Croatie, la Serbie, la Bulgarie, la Grèce, Constantinople et la Pologne; cette dernière devrait cependant rester dans le cadre de l'État russe. Les peuples non slaves recevraient leur autonomie. Si ce plan se réalisait, la Russie deviendrait un facteur important sur la Méditerranée et sur la Baltique. D'un autre côté, en aidant les Slaves et les autres orthodoxes de l'empire ottoman à conquérir leur liberté, la Russie affaiblirait cet empire et pourrait annexer Constantinople. De ce fait, elle s'accaparerait des Détroits. Plus encore, Moscou deviendrait la véritable capitale du monde orthodoxe : toutes les Églises autonomes reconnaîtraient alors l'autorité du patriarche de Moscou; les prêtres les plus doués des nations orthodoxes y achèveraient leur formation, et l'opinion des théologiens russes serait prépondérante; ils traceraient les grandes lignes de la vie spirituelle de toute l'orthodoxie.

3. *Poussée vers l'océan Indien et vers le Pacifique.*

La deuxième région visée par la politique tzariste fut le sud asiatique et tout spécialement la Perse et l'Afghanistan. Ces deux pays se trouvent sur le chemin de la Russie vers l'océan Indien, vers une mer chaude. En plus de cela, la Perse, riche en pétrole, pouvait renforcer l'industrialisation de l'empire russe. Finalement, la Russie du Tzar s'efforça d'élargir ses bases sur l'océan Pacifique et de s'accaparer

[6] C. T. Strong, *Dynamic Europe*, p. 296.
[7] M. Mostovac, *Le mouvement slave*, dans *Concorde*, Québec, mars 1957.

ensuite du marché chinois. Toutefois, la réalisation de ces deux projets fut entravée par une manœuvre britannique. Londres, se rendant compte du danger que représentait la présence russe sur les frontières de l'Inde et sur le marché chinois, voulut empêcher cette avance russe. A cette fin, les Britanniques trouvèrent vite un allié fidèle : le Japon [8]. La guerre russo-japonaise en fut la conséquence.

II. — L'UNION SOVIÉTIQUE.

Quelques tendances de la politique extérieure de la Russie tzariste et de l'Union soviétique sont identiques : la situation en Europe centrale, la pression sur la Perse et sur l'Afghanistan, l'attitude à propos de la Mandchourie parlent éloquemment. En effet, la position géopolitique crée des problèmes, indépendamment du régime qui gouverne un pays. D'un autre côté, en face de la politique d'ensemble de l'Union soviétique, on peut se demander si le marxisme sert le nationalisme russe, ou si, au contraire, le nationalisme russe est au service du marxisme dans la conquête du monde.

A. Politique mondiale.

Il faut encore prendre en considération un autre facteur : tandis que la politique étrangère tzariste s'était limitée à une action sur les pays plus ou moins voisins, celle du régime communiste s'étend à des zones beaucoup plus vastes. En réalité, ce ne sont plus quelques fragments d'Asie et d'Europe qui sont les objectifs des aspirations soviétiques, mais le monde entier. Ce fait découle du caractère idéologique du nouveau régime et de l'aspect dictatorial du pouvoir communiste. En effet, la dictature soviétique s'oppose à toutes les autres puissances capitalistes. Elle est d'ailleurs l'œuvre de Lénine qui a montré, soit dans l'élaboration de la doctrine, soit dans son application, un radicalisme peu commun. Il a ouvertement proclamé la lutte contre les brigands et les pirates capitalistes de la terre entière, contre les classes dirigeantes pourries et rapaces. Il espère « faire triompher partout la cause communiste qui est devenue un dogme, une religion avec des croyants partout fanatisés » (Dr Kamber). Les communistes ont mieux conçu que tout autre l'importance universelle du prolétariat

[8] L. Genet, *L'Epoque contemporaine*, Paris, Librairie A. Hatier, p. 481.

et le caractère international de notre époque. Rien d'étonnant qu'ils aient obtenu ici et là des succès surprenants. Cette politique mondiale du bloc communiste est facilitée par le prestige dont jouit l'Union soviétique parmi les marxistes des pays communisés. Ainsi, le chef du parti chinois, Mao Tse Tung a clairement laissé entendre au cours des fêtes du quarantième anniversaire de la révolution soviétique, que le renforcement de l'unité communiste, ayant à sa tête l'Union soviétique, est un devoir sacré pour tous les États socialistes [9]. Vu le fait que les communistes en Union soviétique et dans les autres pays sous leur domination « démocratique » dictatoriale sont conscients de la vraie disposition des peuples soumis, ils n'osent pas permettre des élections libres. Et pour les dirigeants imposés aux divers pays de leur bloc, l'unité du mouvement communiste est une question de vie et de mort pour le régime même. Pour toutes ces raisons, la politique étrangère de tous les pays marxistes a pour but la victoire définitive, non seulement sur le capitalisme, mais en premier lieu sur le monde libre.

B. Rôle du parti communiste.

Notre tentative de découvrir le vrai sens des actions soviétiques serait vaine si nous n'étions pas capables de saisir la vraie signification du *parti unique*. En Union soviétique, en effet, le gouvernement est un organisme technique chargé de l'application de directives élaborées préalablement par le parti communiste. Les chambres elles-mêmes ne sont que des assemblées consultatives, et encore, leur rôle doit se limiter aux points secondaires du programme gouvernemental; car les principes de base ne peuvent être l'objet d'une discussion publique. Par conséquent, la politique extérieure de l'Union se trouve ainsi fermement dans les mains du Comité central du Parti communiste.

L'action communiste sur le plan international se réalise par le truchement des partis communistes, des autres organisations marxistes et des représentations diplomatiques. Leur manière d'agir dépend des circonstances : indirectement, en minant le moral d'un pays; directement, par l'intervention militaire. Il y a aujourd'hui dans le monde 76 partis communistes, dont 13 détiennent le pouvoir dans divers pays.

[9] *La session jubilaire du Soviet suprême en l'honneur du 40e anniversaire de la grande révolution d'octobre*, compte rendu sténographique, p. 70.

Les autres se répartissent ainsi : 18 en Amérique, 17 en Europe occidentale, 11 en Asie, 2 en Australie et 3 en Afrique. Les régimes communistes établis dans les 13 États gouvernent *35 % de la population du globe* (950 millions d'habitants) et contrôlent *un tiers de la production industrielle mondiale.* A vrai dire, les partis communistes sont prohibés dans trente pays, mais il se pourrait que leur activité secrète soit plus dangereuse que leur action ouverte. Cela est particulièrement vrai dans les pays où la question sociale est prise à la légère et où la masse des citoyens vit dans une véritable misère. Quant au nombre de personnes officiellement affiliées aux partis communistes dans le monde, il se chiffrait à 33 millions à la fin de l'année 1957. Parmi les partis communistes les plus forts, celui de la Chine vient en tête avec 12 millions d'adhérents; celui de l'Union soviétique suit avec 8 millions. Cependant, pour se rendre compte de l'ampleur de l'influence communiste, il faut prendre en considération le nombre des sympathisants. A ce sujet, il est intéressant de noter qu'au élections du 2 janvier 1956, en France, le parti communiste a remporté 5.492.326 voix, alors que le nombre des adhérents inscrits ne dépassait pas 400.000. Les électeurs du parti communiste représentaient 25 % du corps électoral français. Toutefois, en présence d'un gouvernement fort (du général de Gaulle), l'action du parti communiste s'est considérablement ralentie. L'Italie nous offre un autre exemple : le parti communiste compte un million et demi de membres, alors que 6.700.000 citoyens ont accordé leur appui à des candidats communistes aux élections du 25 mai 1958 (soit 22 % des votes). L'Inde nous fournit un troisième exemple. Le nombre des communistes inscrits est insignifiant : 125.000. Par contre, les candidats communistes ont obtenu 10.954.509 voix (8,9 %) et les candidats à tendance communiste, 924.832 voix (0,8 %). Finalement, le cas de l'Indonésie est encore plus frappant : le nombre des adhérents au parti communiste est d'un million; or au cours des élections de 1957, les candidats ont obtenu 8 millions de votes. Cette relation entre le nombre des membres du parti et celui des sympathisants indique la solidité de ses organisations [10].

[10] *The World Today*, London, May 1958.

C. Les mouvements camouflés.

En plus des divers partis communistes nationaux, l'Union soviétique exploite aussi d'autres organisations afin d'influencer la vie internationale. Elles portent des noms attirants : Fédération syndicale mondiale, Fédération mondiale des Femmes démocratiques (80 millions de membres), Fédération mondiale de la Jeunesse démocratique (50 à 60 millions), Fédération internationale des Juristes démocratiques, etc. Leur activité ne peut pas, cependant, rester longtemps déguisée; elle n'apporte pas toujours, non plus, les résultats favorables attendus. Ainsi, les syndicats sous obédience communiste ont organisé des grèves politiques en France et en Italie : par exemple, contre l'envoi d'armes en Indochine, contre le pacte atlantique, etc. Loin d'atteindre leur but, ces grèves ont précipité la création de la Fédération des Syndicats libres, organisation rivale de la Fédération syndicale mondiale, dominée par les syndicats de l'U.R.S.S. Il est à remarquer également que tous les partis et les organisations à tendances communistes ont été dirigés par le Komintern, qui a recueilli la succession de la IIe Internationale, tombée aux mains des « socialistes réformistes ». Ce Komintern fut formellement dissous en 1943 sur les instances des puissances occidentales, mais il fut remplacé en 1947 par le Kominform.

D. L'activité diplomatique.

Enfin, dans le domaine international, le parti unique de l'Union soviétique utilise l'activité diplomatique. Normalement, celle-ci doit s'efforcer d'établir des contacts plus efficaces entre les différents pays. Par la connaissance mutuelle, on arrive à une compréhension réciproque plus grande, et par le fait même, on crée un climat propice à une collaboration réelle. Il va de soi que les différentes questions d'ordre international exigent des solutions qui sont le produit des pourparlers, et il est naturel que, au cours de ces entretiens, chaque partie en cause tâche de retirer le plus d'avantages possible. Toutefois, si un climat favorable règne entre les pays en question, ces rencontres ne seront pas accompagnées de soupçons mutuels constants et elles produiront bientôt les résultats désirés. Par suite de l'acheminement du monde vers la communauté internationale et vers le progrès scientifique, le diplomate devient de plus en plus un agent précieux de liaison, non seulement

entre les gouvernements, mais aussi entre les populations des divers États. La propagande qui déforme les faits devient inutile, car les gens veulent se rendre sur place afin de se rendre compte de la réalité. L'espionnage militaire ne représente plus qu'un gaspillage d'argent, car l'armée modérément équipée est devenue un luxe permis aux seules grandes puissances. Elles seules peuvent, moyennant un prix extrêmement coûteux, créer des forces stratégiques basées sur les progrès scientifiques.

Les diplomates soviétiques, qui prétendent posséder la connaissance des lois inébranlables des sociétés humaines établies par la doctrine marxiste et qui se permettent non seulement d'analyser judicieusement l'actualité, mais de prévoir les tendances de l'évolution future, demeurent impuissants en présence de la situation réelle. De plus, ils sont privés de leur liberté intellectuelle et ne jouissent pas de la confiance de leurs chefs.

D'abord, leur mode de vie se distingue nettement de celui de leurs collègues. Ils entrent dans un pays donné, laissant derrière eux, soit leurs enfants, soit leur épouse, qui serviront de garants de leur comportement. Si, par pur hasard, toute la famille arrive ensemble, il n'est pas permis aux enfants de fréquenter une école du pays, de s'inscrire dans les organisations sportives ou culturelles, ou de se lier d'amitié avec des étrangers. Les diplomates soviétiques ne peuvent pas accepter l'hospitalité d'une famille bourgeoise ou diplomatique pour passer avec elle quelques semaines de vacances.

Il est vrai qu'ici et là ils entrent en contact avec les diverses institutions et organisations du pays. Cependant, pour bien comprendre ces institutions, il faut non seulement être renseigné sur leurs fins et sur les idées maîtresses qui les animent, mais il est aussi nécessaire de connaître intimement leurs chefs et leurs réalisations concrètes. Or, dès qu'il s'agit de rapprochements personnels, le diplomate soviétique doit rester à l'écart. Les innombrables comptes rendus qu'il adresse à ses chefs ne doivent que confirmer toutes les prévisions de Marx; autrement, sa position, voire sa tête, sont en jeu. A quoi bon, alors, faire un effort sérieux pour comprendre une réalité nouvelle ? Par suite, l'opportunisme et la bureaucratie finissent par triompher !

Ainsi, la diplomatie soviétique, dirigée par un parti dictatorial, soumise à la surveillance étroite d'une police secrète — qui se cache peut-être sous la livrée d'un chauffeur, — dépourvue de toute liberté d'action, a perdu beaucoup de chances : par exemple, elle n'a pu exploiter le climat favorable créé par la victoire des Alliés. En effet, par sa façon de conduire les pourparlers internationaux, elle s'est aliéné la sympathie des masses occidentales, sympathie que lui avait gagnée la propagande militaire de 1939 à 1945. Il semble bien que la diplomatie soviétique, au lieu d'être un agent de liaison qui cherche à promouvoir une meilleure compréhension entre les peuples, soit contrainte de concentrer ses efforts sur une propagande à bon marché, sur un espionnage enfantin, sur la fomentation de troubles qui, dans une société ordonnée, n'ont aucune chance d'aboutir à la révolution mondiale, but de toute cette activité.

Il est évident que les diplomates soviétiques sont choisis parmi les meilleurs membres du parti, mais aussi parmi ses membres les plus instruits. C'est pourquoi le contact avec le monde libre provoque dans leur esprit un choc psychologique. Ils constatent, notamment, un décalage entre l'intoxication idéologique et la réalité, une différence sensible entre eux et le reste du corps diplomatique. La conséquence est que plusieurs diplomates soviétiques acquièrent petit à petit une conception personnelle de la vraie mission diplomatique, bien différente de celle que le parti leur a inculquée. La raison et la prudence, cependant, leur imposent le silence.

E. Évolution de la politique extérieure.

Dans la politique internationale des Soviets, on peut distinguer deux phases typiquement impérialistes et d'autres qui le sont moins. Au début, la politique étrangère de l'Union soviétique se réduisait presque exclusivement à la *propagande révolutionnaire* dans les autres pays. Selon M. Djilas, « elle s'accompagnait de fortes tendances expansionnistes dans l'esprit des dirigeants. Vint ensuite l'heure d'un *impérialisme soviétique.* La raison d'être de cet impérialisme réside tout entière dans la nature exploitante et despotique de la nouvelle classe au pouvoir. Plus tard, après certaines expériences et par le perfectionnement de ses méthodes politiques, policières et militaires,

l'impérialisme soviétique a réussi à compenser sa déficience économique et ses autres faiblesses [11]. »

1. *Brest-Litovsk.*

Deux armes de la propagande communiste ont influencé profondément les masses : la distribution immédiate des terres et la conclusion immédiate de la paix. En effet, le 8 novembre 1917, au lendemain de la révolution communiste, Lénine lisait, devant le Congrès des Soviets, un décret proposant des négociations immédiates avec toutes les puissances belligérantes en vue de la conclusion d'une paix juste et démocratique, sans annexions et sans indemnités. Quand il fut évident que les Alliés occidentaux n'étaient pas favorables à ces pourparlers, les Soviets présentèrent au haut commandement allemand une demande d'armistice immédiate (26 novembre 1917). Cependant, en se rendant à Brest-Litovsk, les délégués soviétiques désiraient atteindre un double but : promouvoir la cause de la révolution mondiale et consacrer l'existence du nouveau régime en concluant un traité de paix avec les puissances centrales. Mais, dès le mois de janvier 1918, Lénine s'aperçut qu'une révolution du prolétariat, même limitée au territoire allemand, était irréalisable. De plus, en présence de la puissance militaire allemande et du désarroi du front russe, la continuation de la guerre lui semblait désastreuse. Il insista donc pour que la paix soit signée immédiatement, malgré les conditions extrêmement dures qu'on lui imposait. En agissant ainsi, il accordait la priorité à la consolidation du régime communiste, renvoyant à plus tard le déclenchement de la révolution européenne. Lénine, constatant que cette manière de voir provoquait une opposition farouche au sein même du parti communiste, déclarait que ce n'était pas au parti, mais au gouvernement à signer le traité de paix. De plus, vu les circonstances actuelles incontrolables, le gouvernement ne pouvait pas être tenu responsable de cet acte. La majorité du Comité central du Parti communiste se rallia alors à l'opinion du grand chef de la révolution. Par cette attitude nouvelle, les communistes introduisaient dans leur activité le

11 Milovan Djilas, *La Nouvelle Classe dirigeante*, Paris, Plon, p. 218-219.

phénomène de la *double diplomatie*, qui ouvrait la voie à l'entente avec les gouvernements à idéologie bourgeoise [12].

2. *Les accords bilatéraux.*

Petit à petit, la politique étrangère de l'Union soviétique s'imprégna de sens pratique. Se rendant compte que le traité de Versailles avait isolé la nouvelle Russie en créant autour d'elle un « cordon sanitaire », les Soviets tâchèrent de rompre cet étranglement. Les accords bilatéraux leur parurent le meilleur moyen de réaliser ce dessein. Bientôt, ils en conclurent avec les États baltes, la Finlande, la Perse, l'Afghanistan, la Chine et la Turquie. Après l'insuccès de la révolution en Hongrie et en Allemagne, les Soviets concentrèrent leur attention sur le perfectionnement de leur système bureaucratique et sur le redressement de leur économie, sans pour cela négliger la politique internationale, où leurs efforts furent couronnés de succès remarquables. L'accord germano-soviétique de Rapolo (1922), étant d'ordre commercial, politique et militaire, provoqua bientôt une consternation générale. Quelque temps après, plusieurs puissances accordèrent la reconnaissance diplomatique au gouvernement soviétique. Les États-Unis se firent attendre plus longtemps (1933).

3. *La Société des Nations.*

Après 1926, la diplomatie soviétique devient plus active. Entre autres choses, Litvinov annonce l'entrée de l'Union soviétique dans la

[12] L'armistice d'abord et la paix ensuite entre l'Union soviétique et les puissances centrales à Brest-Litovsk furent conclues sous la pression de la situation aggravée, soit à l'intérieur du royaume austro-hongrois, soit à l'intérieur des frontières de l'ancienne Russie du tzar. Voici les faits : « Finally there came to Czernin (minister from Austria) on January 17, 1918 a distracted message from the *emperor Karl* at Luxembourg : I must once more earnestly impress upon you that the whole fate of the Monarchy and of the dynasty depends on peace being concluded at Brest-Litovsk as soon as possible... If peace is not made at Brest, there will be revolution here, be there ever so much to eat. This is a serious instruction at a serious time » (John W. Wheeler-Bennett, *Brest Litovsk, The Forgotten Peace*, London, Macmillan, 1956, p. 170). « Count Adam Tarnovski had appeared as representative of the *Polish Council of Regency* and also a delegation represented the government of the *Ucranian Rada* » (Letviski, Liubinsky et Sevruk) *(ibid.)*. La reconnaissance de l'autonomie de l'Ukraine avait déjà provoqué la démission du prince Lvov et de ses partisans du gouvernement provisoire russe. Mais les élections, à la fin de novembre 1917, donnèrent aux forces nationales libérales 75 % des sièges à l'assemblée ukrainienne à Kiev, et 10 % aux bolchévistes. Les puissances centrales reconnurent alors l'Etat de l'Ukraine et signèrent ensuite la paix avec son gouvernement le 9 février 1918 (voir *ibid.*). Ce traité de paix avec l'Ukraine fut un prélude à la conclusion de la paix avec l'Union soviétique (mars 1918).

Société des Nations et l'adhésion soviétique au pacte Kellog. En présence de l'accès de Hitler au pouvoir et de l'attaque japonaise contre la Mandchourie, les Soviets se décident de supporter effectivement la Société des Nations, prônant la sécurité collective et le « statu quo ». Auparavant, cette même Société avait été dénoncée, par la propagande communiste, comme une organisation mondiale du capitalisme, dont le but aurait été d'exploiter la classe ouvrière. Maintenant, elle est devenue un bastion de la sécurité et de la paix. En 1935, l'Union soviétique signe un pacte d'assistance mutuelle avec la France et la Tchécoslovaquie. Finalement, au cours du septième congrès de l'Internationale communiste, il est décidé d'établir une coopération entre le parti communiste, les partis bourgeois et les partis sociaux-démocrates en vue de barrer la route au fascisme. Cependant, l'occupation de la Rhénanie par les troupes de Hitler et la guerre civile espagnole démontrèrent la faiblesse des démocraties occidentales. Dès novembre 1936, l'Allemagne, l'Italie et le Japon signent le Pacte anticomintern. Puis en 1938, au point culminant de la tension politique, l'Allemagne s'annexe l'Autriche. L'appel de Litvinov en vue de prendre des mesures collectives afin de prévenir la répétition de ce geste fut jugé prématuré. En fait, les purges intérieures qui sévissent en Union soviétique de 1936 à 1938, sont devenues un obstacle sérieux au rapprochement avec le monde occidental [13].

4. *Le pacte avec l'Allemagne nazie.*

Après l'occupation de la Tchécoslovaquie en 1939, l'Union soviétique devient une alliée désirable pour les deux camps opposés. Les Soviets, analysant la situation existante, se rendent compte où réside pour eux l'avantage provisoire le plus grand; ils signent, le 23 août 1939, un pacte de non-agression avec les nazis. L'échange commercial avec l'Union soviétique va faciliter le redressement économique de l'Alle-

[13] « Des détachements spéciaux, comprenant au total 25.000 communistes éprouvés, reçoivent l'ordre de dékoulakiser un certain nombre de familles... L'ordre est exécuté de nuit par des groupes armés qui, par un froid glacial, chassent hommes, femmes et enfants de leurs maisons, confisquent tous leurs biens et interdisent aux autres paysans de leur prêter assistance. Beaucoup de koulaks meurent de froid et de faim... » (L. Genet, *L'Époque contemporaine*, Paris, Hatier, p. 662-663). « Tous les anciens compagnons de Lénine, accusés par les journaux d'être « des vipères lubriques », des « chiens trotskistes », des « agents du fascisme international », sont écartés aussi » (*ibid.*, p. 670).

magne, sérieusement freiné par le blocus britannique; mais par contre, la collaboration germano-soviétique s'avérera de plus en plus difficile, à cause de la division de l'Europe en zones soviétique et allemande, chacun des partenaires voulant s'approprier la plus grande part.

5. *L'attaque allemande.*

Finalement, en juin 1941, l'attaque de Hitler contre l'Union soviétique dévoila au grand jour toute la faiblesse du système soviétique. Trois millions et demi de soldats liquidèrent leurs commissaires politiques et, sous la direction de leurs officiers de carrière, ils se rendirent aux Allemands [14]. Ils voulurent immédiatement tourner leurs armes contre Staline et son régime, mais à condition que leurs États nationaux seraient réorganisés. Hitler et ses collaborateurs ne saisirent pas la portée de ce phénomène et ne surent pas l'exploiter [15]. La plus grande faute de Hitler durant la deuxième Grande Guerre, fut de ne pas tenir compte des mouvements nationalistes russe et ukrainien dans un territoire déjà occupé et ayant une population de 90 millions d'habitants, et de ne s'en être pas servi pour mettre sur pied une confédération européenne. Ce manque de compréhension des aspirations des autres peuples et cette absence de grandes visions furent à la base de la chute de l'Allemagne hitlérienne. Par ses vues étroites, Hitler sauva le régime communiste, car il permit ainsi à Staline de se ressaisir. Exploitant le premier choc provoqué par les succès allemands, il souligna le caractère patriotique de la défense de l'Union soviétique et conclut une alliance avec les puissances occidentales. L'aide des États-Unis à l'Union soviétique fut déterminante [16]. En

[14] G. Fischer, *Der Fall Wlassow der Monat,* Berlin.

[15] Il n'y eut pas de pays envahi par Hitler où il se trouvât tant d'hommes prêts à la servir qu'en U.R.S.S. De larges couches de la population n'attendaient leur libération que d'une défaite du régime sur le champ de bataille; ils étaient ralliés d'avance à tout gouvernement qui leur apporterait cette libération. La politique de Hitler, dont l'abomination n'a eu d'égal que la stupidité, a permis à Staline d'exploiter à son profit ce que Hitler n'a pas su utiliser : le sentiment patriotique dans les pays baltes, où les Allemands avaient reçu en 1941 un accueil débordant d'enthousiasme, dans la région transcaucasienne, en Georgie, en Ukraine et dans la Byelo-Russie. S'il est un homme auquel Staline se devait d'élever des monuments, bien plus qu'à Lénine, c'est Hitler; car la maladresse de Hitler lui a permis de consolider son pouvoir en canalisant au profit du parti les aspirations nationales (voir Bruland, *Mystique stalinienne,* dans *Les Cahiers socialistes,* Bruxelles, mars 1946, p. 21-42).

[16] L'aide américaine à l'Union soviétique fut appréciable. Voici des chiffres : 17.000 avions, 51.000 jeeps, 400.000 camions, 12.000 chars, 8.000 canons anti-avions, 105 sous-marins, 197 torpilles, 50.000 tonnes d'acier, 4.700.000 tonnes de nourriture. Au

dépit de cela, la collaboration des occidentaux avec l'Union soviétique revêtit toujours un caractère de méfiance mutuelle.

Malheureusement, les décisions prises à Téhéran, à Moscou et à Yalta furent toutes manœuvrées au bénéfice des communistes. Au grand étonnement de l'opinion publique, des peuples entiers furent livrés au dictateur russe et à ses lieutenants. Ces accords, en effet, avaient été rédigés sur la base du sacrifice de la liberté des peuples. Le sénateur américain Burke Hichenlooper affirma que les concessions fantastiques faites à l'U.R.S.S. à Yalta étaient parfaitement inutiles, le président Roosevelt ayant reçu l'assurance que la bombe atomique pourrait vaincre le Japon. Le général Hurley allait plus loin en disant que les diplomates américains avaient, à Yalta, capitulé en secret devant l'U.R.S.S. et que, depuis lors, la politique étrangère des États-Unis reposait sur des concessions aux communistes et sur la peur de la Russie. Selon ce même général, l'accord de Yalta fut machiné par un groupe de fonctionnaires du département d'État, ayant à leur tête Alger Hiss qui a été, depuis, compromis dans une affaire d'espionnage [17]. Un autre fait aussi déplorable demeure : un moment, le président Roosevelt se rallia à la proposition de Churchill concernant un débarquement des Alliés dans les Balkans, afin de couper l'avance soviétique au cœur de l'Europe; mais au cours des discussions ultérieures, le président retira son adhésion. (On disait alors que le président, qui dans le temps manifesta une vigueur d'esprit étonnante, était déjà gravement malade.) Washington avait déjà pratiquement reconnu le principe de la division du monde en zones d'influence (Yalta, Potsdam). La seule différence avec la politique d'un Talleyrand ou d'un Metternich consistait alors dans le maintien d'une énorme fiction de démocratie [18]. Grâce à cette politique de concessions, l'Union soviétique est devenue la première puissance victorieuse. Hitler est écrasé, mais Staline reste debout [19]. Les Alliés occidentaux gagnèrent la guerre, mais ils

témoignage du général Westphal, il est certain que, sans cette aide, l'offensive soviétique en 1943 aurait été vouée à l'échec (voir Siegfried WESTPHAL, *The Fatal Decisions*, New-York, Berkley Publishing, *The Struggles Approaches its Climax*, p. 87).

[17] *La Cité*, Bruxelles, 21 juin 1951, p. 3.

[18] Alf. FRISCH, *Les maladies diplomatiques de notre temps*, dans *La Vie intellectuelle*, t. 51, p. 41.

[19] A propos du danger que représente le communisme, le Vatican et Washington avaient des idées opposées. Le président Roosevelt, dans la lettre au pape, le 3 septembre 1941, reconnaissait que la Russie possédait un régime dictatorial tout aussi bien que l'Allemagne, mais il estimait cependant que la dictature communiste ne représentait pas,

perdirent la paix. Cette guerre, dirigée sans plan précis d'ordre politique, sera peut-être connue plus tard dans l'histoire sous le nom de *Guerre inutile* [20].

6. *Exploitation de la victoire communiste.*

Après la cessation des hostilités, le Politbureau — ou le Comité central du Parti communiste, — renforça son action internationale, mais en tenant compte du fait qu'une nouvelle guerre d'envergure mondiale devait être évitée. Il décida notamment que les moyens diplomatiques seraient employés simultanément avec ceux de caractère subversif. Il fut aussi déterminé que Moscou garderait la direction non seulement de tous les partis communistes, mais aussi de tous les États communistes. Étant donné qu'il n'y a qu'un seul État marxiste où les communistes peuvent être assurés du support des masses populaires, cette subordination à Moscou est devenue une condition *sine qua non* de l'existence même de ce régime dictatorial imposé aux peuples.

a) *Les pays satellites.* — Lors d'une réception intime en 1945, Staline prononça ces paroles : « Dans les guerres d'aujourd'hui, les vainqueurs imposent leur système, ce qui n'était pas le cas autrefois [21]. »

Le mot « satellite » est attribué aujourd'hui aux pays de l'Europe centrale. Vu leur situation géopolitique, leur développement historique et, surtout, en présence de la montée du communisme et du

pour la sécurité des autres pays, un danger aussi grand que la dictature nazie (voir *Stimmen der Zeit*, janvier 1951, p. 241). Selon Chester Wilmot, Staline « has succeeded in obtaining from Roosevelt and Churchill what he had failed to obtain from Hitler » (*The Struggle for Europe*, Collins Fontana Books, p. 12).

20 « Nous avons assisté à une lutte mondiale plus destructive encore. Etait-ce nécessaire ? Je n'ai aucun doute qu'une ferme direction et qu'une unité d'action de la part des puissances victorieuses auraient prévenu cette dernière catastrophe. Le président Roosevelt m'a demandé un jour comment cette guerre devrait s'appeler. Ma réponse fut : « *La guerre inutile.* » Si les Etats-Unis avaient pris une part active aux travaux de la Société des Nations et si celle-ci avait été préparée à user d'une force concertée, même si cette dernière n'avait été qu'une force européenne, pour empêcher l'Allemagne de réarmer, il n'y aurait pas eu de raison pour verser plus de sang. Si les Alliés avaient résisté à Hitler dès ses débuts même, au moment de sa réoccupation de la Rhénanie en 1936, il eût été forcé de reculer et une chance eût été donnée aux éléments sains de l'Allemagne, éléments qui étaient très puissants, surtout dans le haut commandement, de libérer l'Allemagne de son gouvernement maniaque et du système dans l'étreinte duquel elle tombait. N'oubliez pas que par deux fois le peuple allemand vota en majorité contre Hitler, mais les Alliés et la Société des Nations agirent avec tant de faiblesse et de manque de clairvoyance, que chaque usurpation de Hitler devenait pour lui un triomphe sur toutes les forces modérées » (*Discours de M. W. Churchill au Parlement belge, 1945*, dans *Dossier de l'Action catholique*, Bruxelles, n° 8).

21 « Les Occidentaux feront un pays à eux de l'Allemagne de l'Ouest, et nous ferons un pays à nous de l'Allemagne de l'Est, cela est inévitable » (Staline, cité par M. Djilas, *op. cit.*, p. 241).

nazisme, leur salut exigeait une entente mutuelle sous forme d'une confédération d'États égaux. L'empire des Habsbourg, qui aurait pu être le noyau de cette union de peuples, a manqué sa mission. Après la première Grande Guerre, au lieu de s'entendre pour former une union douanière et une alliance militaire, ces États se sont divisés en deux blocs opposés.

Par suite des accords de Téhéran, de Yalta et de Moscou, l'Europe orientale fut soumise à la dictature communiste et séparée de l'Europe libre par une frontière quasi infranchissable, appelée symboliquement « rideau de fer ». C'est une barrière soigneusement tracée et systématiquement renforcée qui va, en Europe, de Sceszecin (Stettin) à Trieste. C'est une ceinture fortifiée, défendue par des mines et des fils électrifiés, gardée par des troupes spéciales aidées de chiens dressés à cette fin.

> La frontière autrichienne est hérissée de barbelés électrifiés à haute tension, semée de mines, illuminée la nuit par des fusées éclairantes, fouillée par des projecteurs puissants, sillonnée par des patrouilles accompagnées de chiens et par des agents de sûreté habillés en civil. Plus d'un fugitif s'est fait tuer en essayant de traverser le rideau de fer [22].

Les frontières sont, en effet, pratiquement fermées à la presque totalité des citoyens. Ces frontières entre deux mondes sont une répétition de gestes posés dans les temps anciens [23].

Tous les pays d'Europe centrale firent d'abord appel à une aide symbolique des Alliés, afin de pouvoir se libérer ensuite eux-mêmes. Un débarquement dans les Balkans, même avec des forces restreintes, aurait pu être couronné d'un remarquable succès. La Roumanie offrit de mettre 2.000.000 de soldats à la disposition des Alliés; la Pologne, l'armée du général Anders (100.000 hommes) et son armée secrète; la Slovaquie, 50.000 soldats; la Hongrie, 400.000; la Bulgarie, 500.000; la Croatie, 300.000; la Serbie, 100.000; la Slovénie, 25.000 [24]. Mais il

[22] Bob Dlindorfer, dans un article condensé de *This Week Magazine*, mars 1951.

[23] Le *premier* exemple de ce *rideau de fer* remonte aux Romains, alors que des factionnaires gardent soigneusement une frontière formée par deux lignes à angle presque droit tracées par les cours du Rhin et du Danube. Une *seconde* fois, au début du IXe siècle, après la période des invasions, une solide barrière coupe l'Europe en deux parties et protège l'Occident contre les barbares. Une *troisième* fois au XIIIe siècle, à la suite des invasions tartares, et une *quatrième* fois au XVe siècle, pour protéger l'Europe contre la poussée turque, cette précaution dut être prise. Une *cinquième* forme de rideau de fer fut établie lors de la révolution bolchéviste, en octobre 1917, comme mesure de protection contre le gouvernement russe issu de la majorité parlementaire (E. Beau de Loménie, *Y a-t-il toujours eu un rideau de fer ?* dans *Miroir de l'Histoire*, avril 1950).

[24] En effet, la majorité des politiciens, des soldats et des citoyens de tous ces pays voulaient sincèrement servir les meilleurs intérêts de leurs nations respectives. Si

fallait que l'armée soviétique pénètre dans la plaine danubienne et libère les pays de l'Europe centrale de leurs institutions séculaires et de leurs meilleurs fils et filles !

Montgomery et Eisenhower auraient pu, par une attaque directe, prendre Berlin [25]; le général Patton n'était qu'à 30 milles de Prague; le général Alexander aurait pu facilement libérer Vienne; le général Anders, Budapest, Zagreb et Varsovie. Pourtant, leur avance fut arrêtée, afin de laisser cette gloire de libération à l'armée rouge. Une fois dans ces malheureux pays, les Soviets remirent toutes les positions clefs aux mains des communistes. La police secrète commença son travail néfaste. Bientôt des élections furent tenues sur la base de la liste unique. Les résultats étaient connus d'avance : 95 % à 99 % des voix étaient favorables. De cette manière, des pays entiers furent dotés d'un régime contraire aux aspirations de leur population. Leur lien avec le monde libre était coupé.

Toutefois, depuis 1947, des crises intérieures ont éclaté dans tous les partis communistes des démocraties populaires : exclusion de Patrascanu, en Roumanie (février 1947); élimination de Gomulka du secrétariat général, en Pologne (septembre 1948); en Albanie, exécution de Dzodze, secrétaire général du parti (juin 1949); en Hongrie, exécution de Rajk, ministre des Affaires extérieures (octobre 1949); en Bulgarie, exécution de Kostov, vice-président du gouvernement (décembre 1949); en Croatie, exécution de Hebrang, membre du comité central; en Tchécoslovaquie, arrestation des traîtres Klementis, Otto Sling et Mme Svernova. Ils sont accusés, ainsi que le maréchal Tito, de Yougoslavie, de connivence avec les impérialistes occidentaux.

leurs tactiques ne furent pas toujours irréprochables, la peur du communisme en fut la cause (d'ailleurs, les événements ont prouvé que ces appréhensions n'étaient pas sans fondement). C'est pourquoi, à la première occasion, ils manifestèrent leur volonté de se libérer de l'emprise des nazis, mais aussi de se protéger contre la dictature communiste. Les révoltes en Pologne, en Slovaquie, en Hongrie, en Roumanie, en Croatie (ministre de la guerre Vokić) au cours de 1944 en sont un témoignage. L'arrivée des Occidentaux était attendue de tous. La faible résistance allemande ne présentait aucun obstacle sérieux à une avance foudroyante (voir P. Renouvin, *Histoire des Relations internationales. Les crises du XXe siècle*, Paris, Hachette, p. 341-350).

[25] Dans ses mémoires qu'il intitule *Je rends compte*, l'amiral Dœnitz, successeur de Hitler, accuse Eisenhower d'avoir livré l'Allemagne orientale aux Russes. Le maréchal Montgomery, écrit Dœnitz, était prêt à accepter la capitulation des forces allemandes de l'Ouest, celles de l'Est étant autorisées à continuer la lutte contre les Russes. Eisenhower a laissé les Russes occuper Berlin et la plus grande partie de l'Allemagne orientale. Alors, comme à présent, je pensais qu'il avait tort (Reuter). L'amiral Dœnitz oublie cependant qu'à ce moment, Eisenhower était militaire et que les lignes de démarcation avaient été auparavant tracées par les politiciens.

Plus tard, les révolutions en Allemagne orientale, en Pologne et en Hongrie démontrèrent clairement la désaffection des masses populaires à l'égard du régime communiste. La lenteur d'action des puissances occidentales empêchèrent ces révoltes de porter fruits. Présentement, les Soviets soulignent que l'indépendance, l'égalité et la souveraineté des États communistes ne peuvent se réaliser que dans l'unité d'un bloc communiste. Car ce bloc facilite une collaboration effective dans les domaines économique, militaire, culturel, politique et social [26].

Bien plus, cette collaboration entre les partis dictatoriaux est devenue une nécessité absolue, car tous ces régimes imposés par la force craignent sans cesse un soulèvement des masses populaires. Ils sont assis sur des baïonnettes, sur lesquelles il est impossible d'être à l'aise; la politique zigzaguante de Tito nous en donne la preuve [27].

b) *La Chine.* — Par sa position géographique et par le nombre de ses habitants (650 millions), la Chine est un pays d'une grande impor-

[26] Voici un exemple de collaboration au sein du bloc communiste. Varsovie vient d'être tapissée d'immenses affiches : « Trente jours d'amitié polono-soviétique. » Une main inconnue ajouta en dessous en grosses lettres : « Mais pas un jour de plus ! » Au cours d'une assemblée, le propagandiste soviétique clame à tue-tête : « Dans le paradis soviétique on récolte cinq fois par an ! » Puis il ajoute en débranchant le haut-parleur : « Bien sûr ! Une fois en Russie, une fois en Pologne, en Roumanie, en Hongrie, en Bulgarie : cela fait cinq ! » Et il recommence : « La Russie est un vrai paradis où l'on récolte cinq fois par an » (Rétal L.).

[27] La Yougoslavie se compose de plusieurs nations aux traditions millénaires, notamment les Slovènes, les Croates, les Serbes et les Macédoniens. Parmi eux, les Croates et les Serbes occupent le centre du pays et constituent deux nations numériquement presque égales, mais bien différentes quant à leur histoire, à leur culture et à leur religion. Le partage de la Croatie historique (où lors des dernières élections libres, le chef du parti agraire croate, le Dr Matchek, avait obtenu les deux tiers de toutes les voix) en deux républiques, croate et herzégo-bosnienne, blessa profondément la conscience nationale. L'injustice flagrante qui présida à la distribution des postes supérieurs au sein de l'armée, des ministères et du corps diplomatique, ainsi que les persécutions religieuses et les déformations historiques créèrent l'impression que la Yougoslavie se compose d'une nation dominante et de nations subordonnées. Or, l'existence même de la Yougoslavie dépend d'un accord spontané entre les représentants qualifiés de la Croatie et de la Serbie. Tito, par sa politique unilatérale, rend cet accord de plus en plus difficile (voir A. Ciliga, *La Yougoslavie sous la Menace intérieure et extérieure*, Paris, Les Iles d'Or, [diffusion Plon]).

En politique extérieure, les chefs yougoslaves communistes manifestèrent, au temps de la pression exercée par les Soviets sur la Yougoslavie, un sincère désir de rapprochement avec les démocraties socialistes. Mais en 1956, lorsque la bonne entente fut rétablie entre Moscou et Belgrade, Tito opta pour une politique fluctuante, rejetant à la fois le Kominform et l'Internationale socialiste (voir M. Djilas, *op. cit.*, p. 227).

Dans le cas d'une troisième guerre mondiale, de quel côté se rangeraient les communistes yougoslaves ? Les instituts d'énergie atomique se construisent en Yougoslavie sous la direction des spécialistes soviétiques. Au cours de 1958, Michel Lazajev organisa à Ljubljana « l'Institut J. Stefan »; l'Institut atomique de Vinci est sous la direction de l'expert soviétique Sudkov. En plus des experts sus-mentionnés, d'autres savants soviétiques vinrent en Yougoslavie : les ingénieurs Nikolajev (directeur de la Centrale de Moscou), Kvasin et Skobelin. Dans l'éventualité d'une guerre, l'Italie sera exposée aux attaques venues des bases yougoslaves (*Danica*, Chicago, 28 janvier 1959).

tance. Les Soviets, tenant compte de ce fait, suivent avec attention le développement de cet État. Cependant, l'empire chinois, malgré son étendue et la densité de sa population, ne jouissait pas, à la fin du XIXe siècle, d'un prestige correspondant, par suite de la faiblesse de la dynastie régnante, de l'avidité de la classe dirigeante et de la pauvreté des masses populaires. Pour les jeunes Chinois, une réforme s'imposait. Désirant concilier la tradition millénaire et les aspirations modernes, ils fondèrent un mouvement, appelé Kuo MinTang, ayant à sa tête le Dr Sun Yat-Sen. Cependant, comme l'ancien régime ne voulait consentir à aucune concession, une révolution devint nécessaire, en 1910, à la suite de laquelle la république fut proclamée. Toutefois, le gouvernement central ne réussit pas à faire reconnaître son autorité par toutes les provinces. A la mort de Sun Yat-Sen en 1925, son beau-frère, Chiang Kai-Shek accéda à la présidence. Entre temps, Moscou réussit à créer, au sein du mouvement national, un courant nettement communiste dirigé par un groupe de jeunes Chinois qui avaient reçu une formation minutieuse en Union soviétique.

Lorsque Chiang eut réussi à imposer son autorité à toute la Chine en 1928, les communistes déclenchèrent une deuxième révolution; car la consolidation du régime et l'introduction du parlementarisme contrariaient leurs plans secrets. Ils établirent ici et là des îlots de résistance où ils imposèrent leur dictature bureaucratique et militaire. En 1937, lorsque le Japon, qui occupait déjà la Mandchourie depuis 1931, envahit la Chine centrale, les communistes et les nationalistes formèrent un front uni en vue de repousser les Japonais. Au cours de la deuxième Grande Guerre, les États-Unis leur fournirent les armes nécessaires. Mais il semble bien que les Chinois ne voulurent pas s'engager à fond dans la lutte contre les Japonais. Pour les communistes, aussi bien que pour les nationalistes, les questions primordiales étaient d'ordre intérieur : à savoir, qui finira par diriger les destinées de la Chine ?

Vers la fin de la guerre mondiale, alors que la victoire apparaissait certaine après le bombardement de Hiroshima, les Soviets déclenchèrent les hostilités contre les Japonais. Ils occupèrent la Mandchourie, mais au lieu de remettre l'équipement militaire japonais au gouvernement légal de la Chine, comme c'était convenu, ils le donnèrent

aux communistes chinois, ce qui accrut considérablement leur puissance militaire. En présence de cette menace, Chiang voulut engager à son service trois millions de soldats japonais qui se trouvaient déjà sur le sol chinois. Mais les États-Unis s'y opposèrent obstinément. Pour les nationalistes chinois, le danger japonais n'était que transitoire; tandis que le communisme représentait un péril permanent et beaucoup plus grave.

Afin de s'attirer la sympathie de la paysannerie chinoise, les communistes commencèrent immédiatement la distribution des terres dans les territoires soumis à leur domination. Le gouvernement nationaliste, au contraire, par sa politique indécise sur le plan agraire, donna prise à des soupçons quant à la sincérité de ses intentions. De plus, comme les communistes ne gouvernaient qu'un territoire restreint, ils avaient à leur disposition une équipe plus unie de dirigeants. Cette concentration de leurs forces leur permit d'élaborer une stratégie militaire bien supérieure, une administration plus efficace, une propagande plus poussée de leurs idées, et de stimuler l'enthousiasme de leurs adhérents [28]. L'armistice conclu entre les deux groupes, sous l'influence américaine, et au désavantage des nationalistes, selon leurs dires, fut rompu en 1947. La lutte recommença et fut serrée; elle se termina par la victoire complète des communistes. Chiang Kai-Shek dut se réfugier à Formose avec les débris de son armée (1949). La victoire des communistes chinois portait un coup mortel à la politique américaine tendant au renforcement de ses positions dans le Pacifique [29]. La victoire communiste eut sur les autres pays asiatiques une répercussion morale semblable à celle de la victoire du Japon sur la Russie tzariste au début du XXe siècle. Afin de contre-balancer cette perte de prestige, les États-Unis travaillèrent au relèvement du Japon.

Mais la question était soulevée : qui était responsable du renversement de la situation ? Les uns soutinrent que la révolution chinoise, préparée à Moscou, avait été grandement aidée par les experts américains de l'Extrême-Orient; d'autres cherchèrent la cause de ce désastre dans la corruption des milieux gouvernementaux de Pékin et dans le

[28] Gordon CONNEL-SMITH, *Pattern of the Post War World*, A Penguin Special, p. 125.

[29] D. W. CROUWLEY, *The Background to Current Affairs*, London, MacMillan, p. 222.

manque de soutien populaire [30]; d'autres enfin l'attribuent à l'étroitesse de vues de l'Occident qui, n'ayant pu se faire une conception intégrale de la vie qui tient compte aussi bien de l'élément spirituel que du facteur matériel, comprend de moins en moins la mystique de l'Orient. En effet, les soucis d'ordre purement matériel ne peuvent être à la base des grandes perspectives, qui finissent toujours par attirer les élites et les masses. Depuis la guerre, vingt et un pays afro-asiatiques ont obtenu leur indépendance. Le nationalisme africain et asiatique peut paraître à première vue un sentimentalisme exagéré. Mais ce n'est qu'une apparence; plus profondément, il représente une aspiration saine vers la justice politique. Chaque peuple veut être libre et, comme tel, être représenté directement au sein de la famille des nations. Considéré de cet angle, le nationalisme est un élément constructif. Aujourd'hui, il est tellement puissant qu'il serait vain de vouloir lui barrer la route : il faut le canaliser. Cela vaut non seulement pour l'Asie et l'Afrique, mais aussi pour l'Europe. Le bloc communiste, qui excite les passions nationalistes et les exploite à son profit, sentira lui-même un jour la puissance du nationalisme !

Les Soviets ont conclu avec la Chine nouvelle plusieurs accords certifiant l'entrée de ce pays dans l'alliance des démocraties populaires. Y aurait-il rupture entre les États du bloc communiste en général, et l'Union soviétique en particulier, d'une part, et la Chine, d'autre part ? Nous ne le croyons pas, car dans aucun pays les marxistes ne représentent la majorité des citoyens. Par suite, les dirigeants du parti communiste vivent dans la crainte continuelle d'un soulèvement populaire dont ils seraient les premières victimes. L'accord entre ces dirigeants est une garantie de leur maintien au pouvoir.

c) *La guerre froide.* — Déjà, au cours de la deuxième Grande Guerre, la collaboration entre l'Union soviétique et les Alliés occidentaux s'avérait difficile. Après la fin des hostilités, et spécialement durant la conférence de Potsdam, il fut décidé d'établir un *Conseil des Ministres des Affaires étrangères des cinq Grandes Puissances.* La première séance de ce conseil eut lieu à Londres, du 11 septembre au 2 octobre 1945, en vue d'arrêter les termes du traité de paix avec l'Italie. Au cours de la deuxième séance, tenue à Paris le 25 avril 1946, Molotov

30 H. TRUMAN, *Years of Trial and Hope*, London, Hodder & Stoughton, 1956, p. 95.

attaqua vigoureusement les États-Unis, les accusant de préparer une nouvelle guerre. Une conférence de paix put enfin se réunir à Paris, du 29 juillet au 15 octobre 1946. Bien des questions épineuses y furent soulevées, entre autres l'avenir de Trieste, les réparations de guerre, la navigation sur le Danube. Les Britanniques et les Américains insistèrent pour que les garanties de la liberté personnelle soient inscrites dans les traités avec les pays de l'Europe centrale et orientale. Enfin, le 10 février 1947, on signa des traités de paix avec l'Italie, la Roumanie, la Bulgarie, la Hongrie et la Finlande. Le sort de l'Allemagne demeurait le point le plus controversé, tant à cause de la situation géographique de ce pays que de ses possibilités industrielles et de sa puissance militaire. Or, l'économie allemande, par suite de la guerre et des réparations exigées, donnait des signes d'un écroulement prochain. Le sort du reste de l'Europe étant étroitement lié à celui de l'Allemagne, la division de ce pays en zones d'intérêts et sa soumission éventuelle, durant des décennies, aux autres puissances, était une conception aussi irréelle que dangereuse. Les Alliés occidentaux s'aperçurent finalement que par leur politique en Chine, en Europe centrale et en Allemagne, ils perdaient leurs meilleurs amis et qu'ils servaient la politique soviétique. C'est pour ces raisons que, dès le mois de mai 1946, le général Clay cessa de livrer aux Russes les objets nécessaires pour les réparations de leur outillage militaire. Puis, le 1er janvier 1947, les Américains unirent leur zone à celle des Britanniques, puis à celle des Français. Mais leurs efforts pour amener les Soviets à imiter leur exemple demeurèrent vains.

Les Alliés ne se laissèrent pas décourager par ce refus; ils approuvèrent le texte de la *Constitution de la République fédérale allemande.* Ce geste des puissances occidentales porta ses fruits : dans un délai assez court, le gouvernement de Bonn réussit non seulement à redresser la situation économique du pays, mais à asseoir solidement son organisation politique. La collaboration allemande avec le monde occidental est devenue une réalité. L'armée de l'Allemagne occidentale se développe de telle sorte qu'elle pourra bientôt prendre la relève des troupes alliées. Il est donc compréhensible que la politique communiste veuille dramatiser de nouveau le cas de Berlin.

Les Nations-Unies furent créées afin d'empêcher les guerres futures et de rendre possible la collaboration internationale. Leur Conseil de Sécurité tint sa première séance au mois de janvier 1946. La question de l'occupation de la Perse par les troupes soviétiques fut portée à l'ordre du jour, mais les Soviets y opposèrent leur véto; véto qui sera suivi de plusieurs autres : les représentants soviétiques ne voulurent pas entendre parler de la création d'un comité des états-majors, ni d'une autorité ayant le pouvoir de contrôler les essais et les armes atomiques.

Tous ces événements prouvent que la collaboration soviétique au cours de la deuxième Grande Guerre n'était qu'une tactique temporaire dictée par les circonstances. Pour eux la guerre n'est pas finie : l'effort communiste doit maintenant porter contre les représentants du capitalisme mondial, les États-Unis et leurs alliés.

Le président Truman, conscient de ce nouveau danger, fit voter un plan d'assistance économique et militaire en faveur de tous les pays qui en auraient besoin. Déjà en 1944, les troupes britanniques avaient empêché les communistes de prendre le pouvoir en Grèce. Les élections tenues en 1946 donnèrent la majorité au parti populaire ou monarchiste. Les communistes, alors, voulurent empêcher le bon fonctionnement de la démocratie parlementaire. A cette fin, ils déclenchèrent la guérilla marxiste, soutenus vigoureusement par la Yougoslavie, la Bulgarie et l'Albanie. En 1947, les États-Unis accordèrent donc à la Grèce et à la Turquie une aide de 400 millions de dollars, afin de leur permettre de redresser leur économie, de moderniser leurs armées et de repousser les attaques des communistes.

Vinrent ensuite le Plan Marshall, qui tira d'embarras l'économie européenne, le Pacte de l'Atlantique-Nord, qui prévoyait un plan de défense commune, le Conseil de l'Europe et la Communauté du Charbon et de l'Acier, qui travaillent à l'unification européenne. Parmi les résultats de cette politique de fermeté et de regroupement des forces, il faut signaler le retrait des troupes soviétiques du nord de l'Iran et de l'Autriche [31].

d) *Les crises explosives.* — La Corée, pont naturel entre la Chine et le Japon, nous offre un cas typique du comportement des commu-

[31] Les Soviets ont obtenu une certaine satisfaction en dotant l'Autriche, redevenue enfin indépendante, d'un statut de neutralité militaire et politique (P. Struye, dans *La Libre Belgique*, 2 février 1959).

nistes. Durant les pourparlers du Caire, au cours de la deuxième Grande Guerre, son indépendance avait été prévue, mais les États-Unis et l'Union soviétique, qui occupaient ce petit pays, ne purent se mettre d'accord sur la formation d'un gouvernement central. Les Américains s'adressèrent alors à l'Assemblée des Nations-Unies, qui ordonna une enquête. Cependant, les Soviets refusèrent à la commission chargée de cette enquête l'entrée de « leur » territoire. Puis, cette même commission reconnut que les élections tenues en Corée du Sud étaient l'expression de la volonté populaire. L'Assemblée des Nations-Unies proposa donc d'admettre la république de la Corée du Sud parmi ses membres. En 1948, les troupes russes quittèrent la Corée du Nord, après y avoir installé une république « populaire ». Les Américains suivirent bientôt leur exemple, laissant cependant en Corée du Sud une mission militaire. Le 25 juin 1950, les armées de la république populaire de la Corée du Nord envahirent la Corée du Sud. Le 27 juin, le Comité de Sécurité, en l'absence du délégué soviétique, constata officiellement cet acte d'agression, et invita tous les membres des Nations-Unies à aider la république de la Corée du Sud. Les forces des Nations-Unies furent aussitôt organisées et mises sous le commandement du général Mac Arthur. Le 7 octobre 1950, l'Assemblée détermina que l'objectif des opérations militaires était l'établissement, pour toute la Corée, d'un gouvernement central indépendant et démocratique. Puis les troupes des Nations-Unies pénétrèrent en Corée du Nord. On constata alors la présence de « volontaires » chinois parmi les troupes communistes coréennes. En même temps, le gouvernement de la Chine populaire accusait le général Mac Arthur d'avoir violé la frontière de la Mandchourie. Dans une résolution du 1er février 1951, l'Assemblée des Nations-Unies condamna l'intervention des communistes chinois. Il serait peut-être intéressant de noter que l'Inde et la Birmanie s'opposèrent à cette résolution, tandis que l'Égypte, l'Arabie du Sud, le Yemen, l'Afghanistan, l'Indonésie et le Pakistan s'abstinrent de voter. Finalement, le courant d'opinion qui craignait une conflagration mondiale gagnant du terrain, le général Mac Arthur, qui prévoyait une victoire complète, fut congédié. Des pourparlers de paix commencèrent le 10 juillet 1951, sur la base de la division de la Corée au 38e parallèle. Un armistice fut signé au cours de l'été 1952.

Le canal de Suez étant de première importance, il n'est pas étonnant que sa possession puisse être un point névralgique et qu'elle précipitât une crise internationale dangereuse. Le refus des États-Unis d'accorder à l'Égypte un prêt pour la construction du barrage d'Ashwan en fit naître l'occasion. Quelles furent les raisons qui motivèrent le refus américain ? Le réarmement de l'Égypte par l'Union soviétique ? La reconnaissance de la Chine communiste par le gouvernement de Nasser ? Ou encore, l'influence des milieux sionistes [32] ? Le président Nasser réagit promptement : le 26 juillet 1956, il annonça la nationalisation du canal, en soulignant que ses revenus serviraient à la construction du barrage d'Ashwan. Or, ce geste mettait en question le prestige et les intérêts de la Grande-Bretagne. Celle-ci tenta, par l'intermédiaire des Nations-Unies, d'imposer un contrôle international sur le canal, mais elle ne put obtenir l'appui de la majorité. Entre temps, Israël, effrayé des préparatifs militaires des pays arabes, attaqua l'Égypte le 29 octobre 1956. Immédiatement après, la Grande-Bretagne et la France envoyaient un ultimatum à l'Égypte et y effectuaient un débarquement. Tout ceci se produisit sans que les États-Unis fussent avertis des préparatifs militaires en cours, et malgré l'avertissement qu'ils avaient donné aux pays en cause de ne pas employer la force pour régler leurs différends juridiques. Le véto de la Grande-Bretagne et de la France empêcha le Conseil de Sécurité d'intervenir, mais l'Assemblée générale condamna, avec une écrasante majorité, cette agression. Enfin, sur la proposition du délégué canadien, l'honorable Pearson, une force des Nations-Unies fut dépêchée sur les lieux pour faciliter le retrait des troupes britanniques, françaises et israéliennes et pour prévenir les conflits futurs. La conséquence de la crise de Suez fut le renforcement du prestige soviétique auprès des peuples asiatiques et africains. Cependant, l'attitude des États-Unis au cours de ce conflit, ainsi que l'agression soviétique contre la Hongrie, contre-balancèrent cette poussée de l'influence soviétique.

La Hongrie. — Malgré leurs promesses formelles [33], les Soviets ont introduit, dans tous les pays qu'ils occupèrent, un régime dictatorial

32 Wint Guy and Peter Calvocores, *Middle East Crisis*, Penguin Books, 1957.
33 Gordon Connel-Smith, *op. cit.*, p. 124-125.

déguisé sous les apparences de la « démocratie populaire ». En Yougoslavie même, le maréchal Tito, sans l'aide des Alliés occidentaux et des divisions blindées soviétiques, ne serait pas parvenu à vaincre la résistance des nationaux Croates, Serbes et Slovènes. Après la mort de Staline, dans tous les pays du bloc soviétique, on sentit un relâchement de la dictature, un flottement chez les dirigeants, accompagné d'un rapprochement des petits fonctionnaires du parti et de la masse populaire. Tout le monde vivait dans l'attente d'événements extraordinaires; il en fut de même en Hongrie. Rien d'étonnant donc qu'au mois d'octobre 1956, on exigeât le retour au pouvoir d'un communiste modéré, I. Nagy, et le retrait des troupes soviétiques. Les démonstrations se transformèrent bientôt en révolte ouverte. Nagy accéda alors au pouvoir, mais on annonça en même temps le renforcement des contingents soviétiques. Quelques jours plus tard, Nagy démentait la prétention que les renforts soviétiques fussent venus en Hongrie à la demande de son gouvernement et en conformité avec le pacte de Varsovie, qui prévoyait une aide militaire aux pays communistes dans l'éventualité de révoltes populaires. Puis, sous la pression des événements, Nagy proclama une amnistie générale et promit d'entamer des négociations en vue d'obtenir le retrait des troupes soviétiques, ainsi qu'une indépendance plus grande de la Hongrie. Mais l'opinion publique exigeait davantage : une liberté politique complète et la formation immédiate d'un gouvernement de coalition. Poussé par cet état d'esprit général, le président Nagy élargit les cadres de son gouvernement afin d'y introduire des représentants des partis démocratiques. Puis, par la dénonciation du pacte de Varsovie, il privait l'U.R.S.S. de fondements légaux à une intervention militaire. Enfin, pour obtenir le retrait des troupes soviétiques, il demanda l'aide des Nations-Unies. En présence de ces événements, l'U.R.S.S. envoya des renforts considérables afin de renverser le gouvernement de Nagy et d'imposer à sa place un gouvernement entièrement dévoué à Moscou. Malgré l'arrivée de ces troupes fraîches, les ouvriers, les étudiants et les paysans hongrois, aidés des déserteurs de l'armée soviétique, résistèrent encore quelques semaines. Entre-temps, l'assemblée des Nations-Unies invitait l'Union soviétique à retirer ses troupes du sol hongrois, mais en vain. Aucune puissance ne voulut prendre le risque de fournir une

aide militaire à la Hongrie. A côté des troupes soviétiques, il y aurait eu alors des contingents des pays occidentaux; cela aurait créé une situation qui aurait provoqué le retrait simultané des deux puissances étrangères, avec ce résultat que la Hongrie serait redevenue libre. Malgré son insuccès, la révolution hongroise a ouvert les yeux à ceux qui identifiaient le peuple hongrois avec son gouvernement communiste. Il est clair maintenant que les sympathies populaires ne vont pas du côté de l'Union soviétique.

e) *La poussée actuelle.* — L'objectif principal de la politique extérieure soviétique reste la destruction du capitalisme privé, dont les États-Unis sont le centre [34]. Pour y arriver, Moscou a déclenché une offensive de grand style sur le triple plan de la propagande, de l'économie et des armements. A cette fin, l'Union soviétique compte sur l'appui de nombreux snobs qui, tout en jouissant des bienfaits du régime démocratique, servent les intérêts du communisme mondial, qui leur paraît irrésistible. Ils sont éblouis par les progrès techniques et la puissance d'une dictature qui tient dans ses griffes 900 millions d'êtres humains. Pour eux, celui qui a la force pour lui, a également le droit de gouverner. En vue de renforcer davantage cette impression, la politique étrangère de Moscou concentre ses efforts sur les pays asiatiques et africains. En obtenant leur adhésion à la conception marxiste de la vie humaine, elle espère encercler le monde encore libre. Pour arriver à ce résultat, deux moyens surtout sont utilisés : la pression économique et la propagande idéologique.

Dans l'espace de quarante ans, la Russie est devenue une grande puissance industrielle. Cela impressionne profondément les Afro-Asiatiques, alors que le manque de liberté individuelle et les méthodes inhumaines appliquées par Moscou les laissent plus ou moins indifférents [35]. C'est surtout par le commerce réciproque avec les pays sous-développés que l'U.R.S.S. s'implante le mieux en Orient. En 1956, elle a signé deux cents accords commerciaux, dont 90 % avec les pays d'Asie.

[34] « L'Amérique vit déjà au-delà du capitalisme classique. Les grandes lignes de la politique économique sont nettement tracées par le gouvernement; l'initiative privée ne peut plus jouer qu'à l'intérieur d'un cadre général établi par l'Etat. Aussi, les thèses de Marx sur l'évolution du capitalisme ont été contredites par la réalité. (En Amérique existe une sorte de condominium du capitalisme d'Etat et du capitalisme privé, avec prépondérance du premier.) » (Alfred Frisch, dans la *Vie intellectuelle*, avril 1951).

[35] M. I. Cory, *Les Etats-Unis et l'Indonésie*, dans *La Libre Belgique*, 20 janv. 1959.

Le huitième des échanges commerciaux des pays d'Orient fut effectué avec les pays communistes, dont les trois quarts avec l'U.R.S.S. A l'intérieur du bloc communiste, l'offensive économique est organisée par le *Comecon*, qui a effectué un partage à la fois géographique et pratique des zones d'intérêt. L'Extrême-Orient et l'Asie du Sud sont dévolus à l'U.R.S.S. et à la Chine; le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord aux démocraties populaires. Actuellement, 700 techniciens indiens en métallurgie font un stage en U.R.S.S. L'Afghanistan, par exemple, a reçu de l'U.R.S.S. un crédit de 200 millions de dollars, tandis que les États-Unis ne lui ont avancé que 40 millions [36]. Quant au monde occidental, les Soviets tâchent de provoquer des troubles intérieurs en s'efforçant de ralentir ou même d'arrêter la production dans les pays libres, et d'empêcher l'apparition de leurs marchandises sur le marché mondial.

La propagande idéologique de Moscou se fait sous le couvert de la science et des mouvements humanitaires. Ainsi, depuis 1955, douze nouveaux départements ont été créés au sein de l'Institut des Études orientales de l'Académie des Sciences de Moscou. L'Institut d'Ethnologie est le centre des études sur l'Afrique tropicale. Cet institut prépare notamment une carte ethnique de l'Afrique, un dictionnaire russe-arabe, ainsi que des dictionnaires de plusieurs langues africaines. Le professeur Potekhine travaille sur une histoire de la Côte d'Or. De nombreuses études sur le Kenya, le Soudan, le Ghana, la Nigérie, l'Éthiopie et le Congo belge, ont paru aux éditions de l'Institut. Au Soudan, un grand nombre d'étudiants ont obtenu des bourses pour aller étudier en Union soviétique. En Somalie, la lecture de la littérature marxiste est très répandue. En Éthiopie, les Soviets essaient de s'attirer les sympathies de la population par la construction d'hôpitaux.

Quant à la politique extérieure à l'égard des pays musulmans, il faut signaler les nombreux représentants soviétiques (cent agents à Kabul, deux cents au Caire !). L'Union soviétique comprend une population musulmane évaluée à 25 ou 30 millions : Tartares de la Volga, Turco-Tartares de la Transcaucasie et de l'Asie centrale. L'autorité centrale a presque tous les pouvoirs, et la représentation des minorités régionales est presque nulle au sein des organismes de

36 *Ibid.*

l'administration centrale. De plus, une bonne partie des députés qui représentent les républiques allogènes dans les soviets nationaux sont bel et bien des Russes. Le pèlerinage à La Mecque est subventionné par l'État soviétique, tout comme les voyages à l'étranger des représentants de l'Église orthodoxe russe, surtout quand il s'agit de voyages dans les pays méditerranéens. Dans le Proche-Orient, les Soviets spéculent sur l'inégalité du standard de vie des propriétaires féodaux et des masses populaires. Cette politique d'attraction et de perturbation aurait comme objectif de couper la route des Indes, de s'emparer des terrains pétrolifères du Moyen-Orient et d'atteler le monde musulman au char de la révolution communiste [37].

En Afrique centrale, les communistes tentent de saisir le contrôle des syndicats ouvriers. D'après un rapport des officiers de la Sûreté belge, les Soviets ont noué tout un réseau sur l'ensemble du continent africain. En Afrique équatoriale, à Brazzaville, il existe un centre soviétique d'agitation et de propagande. En Afrique du Sud, à Prétoria, un centre d'espionnage militaire et économique a été organisé. A l'est, en Éthiopie, à Addis-Abéba, est installé le quartier général du sabotage et de l'agitation.

CONCLUSION.

La politique étrangère de l'Union soviétique fait partie d'une idéologie intégrale. Elle est dirigée par le parti communiste, qui étudie la situation, arrête un plan bien déterminé et décide du meilleur moment pour agir. Toute cette activité est élaborée jusque dans les moindres détails; puis les plans sont exécutés, parfois avec brusquerie, mais toujours résolument et énergiquement.

Le caractère de la politique communiste est mondial. En effet, son action s'exerce toujours sur l'échiquier du globe et avec les moyens les plus divers. De plus, les Soviets préfèrent jouer simultanément en plusieurs endroits. Leur imagination, très riche, est capable de choisir plusieurs points vulnérables à la fois et d'y provoquer une tension dangereuse : Berlin, Formose, Proche-Orient, Afrique, Amérique centrale. Leurs adversaires se trouvent alors dans une situation embarrassante : ils ne peuvent facilement distinguer, dans cette tactique, l'intention secondaire de l'intention principale. Enfin, les grandes

[37] Fr. Romainville, *L'Islam et l'U.R.S.S.*, Paris, Hermès, 1947, p. 202.

distances qui séparent ces points névralgiques empêchent une concentration adéquate des forces du monde libre et préviennent la mise en œuvre des précautions nécessaires.

La politique des Soviets provoquera-t-elle une guerre, ou sera-t-elle forcée d'accepter une paix dynamique ? La nature de leur idéologie nous offre une indication probable. En vérité, « le communisme se présente comme l'aboutissement d'une longue période d'ivresse rationaliste et comme le point de départ d'une nouvelle époque de luttes spirituelles... Il est à la fois le produit de toutes les contradictions du monde moderne et un signe de contradiction au sein d'une humanité en décomposition » (Jean Roussel). Mais le communisme est aussi une idéologie conquérante; c'est-à-dire que sa force d'attraction réside dans ses succès constants. Dès qu'il commencera à connaître des échecs, il se décomposera. Toutefois, les dirigeants communistes se rendent compte qu'ils ne peuvent vaincre simultanément dans tous les pays. Par contre, selon Lénine, le triomphe communiste provoquera une tension, et la bourgeoisie des autres pays cherchera à écraser l'État prolétaire socialiste. Dans ce cas, la guerre deviendrait légitime et juste, et les communistes la feront au nom du socialisme, afin de libérer les peuples de la bourgeoisie. Si une nouvelle guerre éclatait entre les États-Unis et l'Union soviétique, deux facteurs joueront un rôle de première importance : le degré de préparation technique et la solidité des systèmes respectifs. Pour ce qui est du premier facteur, les États-Unis ont perdu leur position privilégiée. L'Union soviétique a accompli des progrès remarquables qui ont étonné le reste du monde. Cela ne veut pas dire que la concurrence technique entre ces deux colosses va s'arrêter. Quelle surprise nous réserve-t-elle ? Il est difficile de le prévoir.

Cependant, à côté de la technique, les masses populaires auront leur mot à dire. Leur volonté de combattre dépendra du degré de correspondance du régime aux aspirations intimes des citoyens. Il est vrai que le régime démocratique a encore beaucoup de progrès à réaliser pour garantir à la population le minimum nécessaire à la vie, la sécurité sociale, le progrès culturel et politique. De son côté, le régime communiste sera forcé d'améliorer le sort des citoyens soviétiques, tant du point de vue social et économique, que du point de vue

culturel, moral et politique. Mais un épanouissement total de la personne humaine serait la mort de la dictature ! C'est pourquoi, dans le cas d'une guerre entre l'Union soviétique et les États-Unis, les Américains peuvent faire appel à la nation russe, ainsi qu'aux autres peuples du bloc communiste, leur demandant de ne pas lutter contre ceux qui travaillent à les libérer d'une dictature exploiteuse, qui suce le sang de leurs veines [38].

Nous avons vu que la politique soviétique a précipité l'unité du monde occidental. Les grands organismes à caractère international facilitent la coopération entre les divers pays; ils barrent la route à l'avance du communisme mondial. Ainsi, celui-ci est forcé d'accepter un armistice. Sera-t-il possible de négocier une paix définitive ? Cette question est sur les lèvres de la majorité des citoyens, des deux côtés du rideau de fer; ils attendent avec impatience le moment où ils pourront se connaître plus intimement et collaborer plus sincèrement. Aussi longtemps que les dirigeants soviétiques maintiendront leurs peuples dans cet isolement farouche, la défiance et l'inquiétude subsisteront; la sincérité des déclarations de paix sera toujours suspecte. L'isolement doit faire place à la collaboration, et cela non seulement entre les représentants officiels, mais surtout entre les citoyens des deux mondes.

> La destinée des hommes et des peuples, tant qu'ils sont vivants, réside dans leur bonne volonté. Une seule chose est sûre, si la Russie [officielle] n'accomplit pas son devoir moral, si elle ne renonce pas à l'égoïsme national, si elle continue à croire au droit de la force et non à la force du droit, si elle ne désire pas sincèrement et fortement la liberté et la vérité spirituelle, elle n'obtiendra jamais aucun succès véritable dans aucune de ses entreprises, à l'intérieur comme à l'extérieur [39].

Milivoj Mostovac,
professeur à la Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques.

[38] Nikita D. Roodkowsky, *Communism is anti Russian,* dans *Catholic World Review,* New-York, février 1951, p. 358. — Dans une lettre à un éditeur uruguayen, Pasternak écrivait : « J'ai le sentiment qu'une époque chargée de tâches absolument nouvelles dans le domaine du cœur et de la dignité humaine, une époque silencieuse dont l'avènement ne sera jamais proclamé ni promulgué à grands sons de trompette, vient de naître et grandit de jour en jour sans que nous nous en doutions » (*Sélection du Reader's Digest,* mars 1959). — Dans une analyse du *Docteur Jivago,* l'humaniste russo-américain Marc Slonin écrit dans le *Times* de New-York : « Tout un monde de passions, d'aspirations, d'idéal et de fièvre créatrice existe à côté ou au-dessous du mécanisme communiste. Cela vit, cela s'agite, cela grandit. Le roman de Pasternak, c'est *la voix de l'autre Russie.* »

[39] Soloviev, *La Conscience de la Russie,* Paris, p. 82.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, s'est rendu en Europe pour un bref voyage, dans la seconde partie du mois d'avril. Il eut en particulier des entretiens avec le T.R.P. Léo Deschatelets, o.m.i., supérieur général des Oblats, et les autorités des universités de Louvain et de Lille et de l'Institut catholique de Paris. Le T.R.P. représenta également les Oblats de l'Ontario aux cérémonies de la béatification de la vénérable Marguerite d'Youville, fondatrice des Sœurs Grises.

A l'occasion de la collation des grades à l'Université Carleton, le T.R.P. Légaré a reçu un doctorat en droit *honoris causa.*

Le T.R.P. adressa la parole au cours d'un dîner-causerie de l'Ottawa Personnel and Guidance Association et mit ses auditeurs en garde contre le « culte de la conformité ».

Parlant à l'Ontario Psychological Association, le recteur insista sur la responsabilité des psychologues en aidant les membres de la société à une plus grande compréhension de l'homme et de ses problèmes.

NOMINATIONS.

Le R.P. Gérard Cloutier, registrar, a été nommé directeur du nouveau département de mathématiques et de sciences à la Faculté des Arts.

Mlle Marie-Antoinette Vézina, assistante-directrice aux cours par correspondance, a été promue au poste d'assistante-registrar.

Le R.P. Gérard Forcier, o.m.i., secrétaire à la Faculté des Sciences sociales, vient d'être nommé au nouveau département d'extension de la Faculté des Arts. Il verra à organiser et à diriger les cours par correspondance, les cours du soir, les cours d'été et des cours de courte durée, ne donnant pas de crédits pour des grades, mais s'adressant aux personnes qui ont un intérêt particulier dans tel ou tel domaine. Il sera assisté dans son travail par M. Honorius Lacombe, jusqu'ici

membre du bureau de traduction au siège social de Radio-Canada à Ottawa.

DOCTORATS HONORIFIQUES.

A l'occasion de la collation des grades en mai dernier, le Sénat académique décerna des doctorats en droit *honoris causa* à M. Cyrill James, principal et vice-chancelier de l'Université McGill de Montréal, au sénateur Mark Drouin, président du Sénat, à Me André Nadeau, professeur à la Faculté de Droit de l'Université, et à Sir Ernest McMillan, ancien directeur du Conservatoire de Musique de Toronto.

FACULTÉ DES ARTS.

Une chaire d'histoire du Canada, connue sous le nom de chaire A. J. Freiman, vient d'être établie à l'Université. Le Dr Guy Frégault, vice-doyen de la Faculté des Lettres et directeur de l'Institut d'Histoire de l'Université de Montréal, a été nommé titulaire de la nouvelle chaire. Il organisera et développera le Département d'Histoire du Canada à la Faculté des Arts et dirigera également un nouveau centre de recherches en histoire du Canada. Le Dr Frégault, auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire du Canada, est reconnu comme l'un de nos grands historiens canadiens.

Le professeur John Bateman vient d'organiser un laboratoire pour l'étude des langues à la Faculté des Arts. On y utilisera les instruments les plus modernes pour le perfectionnement des études linguistiques. Trente cabines électroniques ont été installées pour l'enseignement du français, de l'allemand, de l'espagnol, du russe et des langues slaves.

ÉCOLE DE PSYCHOLOGIE ET D'ÉDUCATION.

La réunion annuelle de l'Ontario Psychological Association a été tenue à l'Université.

A cause du développement constant pris par l'École de Psychologie et d'Éducation, les autorités de l'Université ont décidé de transformer la majeure partie de l'ancien édifice des Sciences, rue Wilbrod. L'École en occupera désormais la plus grande partie. On prévoit en particulier des salles pour les professeurs et un local plus vaste pour la bibliothèque de l'École.

Cours d'été.

On a retenu les services de 110 professeurs pour la 26e session des cours d'été qui auront lieu du 1er juillet au 7 août. Quarante cours différents seront donnés aux facultés de philosophie, des arts et des sciences. Le personnel enseignant sera composé de 78 professeurs laïcs, de 4 religieuses, de 21 pères Oblats et de 9 prêtres séculiers.

Congrès.

Le Dr L.-Paul Dugal, directeur du Département de Biologie, représentera le Canada, en compagnie de quatre autres savants canadiens, au Congrès international de Psychologie de Buenos-Aires au cours du mois d'août.

Le Dr Edward O. Dodson, professeur de biologie, a participé à un séminaire tenu à l'Université de l'Illinois pour marquer le centenaire de la publication de l'ouvrage de Darwin : *De l'Origine des Espèces.*

Le R.P. Henri Saint-Denis, o.m.i., doyen de la Faculté de Philosophie, et les professeurs Charles Visgak et J. Wochiekowski, ont pris part au congrès de l'American Catholic Philosophical Association à New-York, tandis que les pères Gaston Carrière, o.m.i., Henri Gratton, o.m.i., et Jacques Croteau, o.m.i., se sont rendus à la réunion de l'Association canadienne de Philosophie à Saskatoon.

École de Bibliothécaires.

A l'occasion de la première Semaine canadienne des Bibliothèques, une réunion fut organisée à l'Université au cours de laquelle plusieurs courtes conférences expliquèrent les divers aspects du travail accompli dans les bibliothèques. Portèrent la parole, le R.P. Robert Bastin, o.m.i., le Dr George Buxton, le R.P. Paul-Émile Drouin, o.m.i., administrateur des bibliothèques de l'Université, Mlle Ethelwyn McMillan, le Dr W. Kaye Lamb, archiviste national, M. Jack Brown, bibliothécaire au Conseil national de Recherches, M. Lachlan F. MacRae, du Bureau de la Défense nationale, M. Claude Aubry, bibliothécaire à la Bibliothèque municipale, et Mlle Elizabeth H. Morton, secrétaire de l'Association canadienne des Bibliothèques. La réunion fut organisée par le R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., président du Comité général des Bibliothèques de l'Université.

L'École de Bibliothécaires a offert, au cours du mois de juin, quatre journées d'études afin de fournir l'occasion aux bibliothécaires professionnels et à toutes les personnes intéressées d'obtenir une vue d'ensemble sur les normes les plus récentes relatives à l'organisation et au fonctionnement des bibliothèques.

Semaine de l'Éducation.

Durant la Semaine de l'Éducation, les salles de cours et les laboratoires de l'Université furent ouverts au public. Les visiteurs eurent l'occasion d'assister aux cours réguliers et à des séminaires ou à des expériences dans les diverses facultés.

Don a la Pologne.

L'Université a fait don à Son Éminence le cardinal Stefan Wyszinski, cardinal-archevêque de Varsovie, de 500 manuels scolaires que Son Éminence a destinés à l'Université catholique de Lublin. L'Université a voulu par là montrer son admiration pour cette institution catholique située derrière le rideau de fer.

Jubilé sacerdotal.

Le 10 avril dernier, le R.P. François-Xavier Marcotte, o.m.i., célébrait le 50e anniversaire de son ordination sacerdotale, ayant été ordonné à Rome, en 1909, par le cardinal Pietro Respighi. De 1911 à 1920, le père Marcotte fut professeur au scolasticat Saint-Joseph, puis il devint recteur du collège de Gravelbourg, Saskatchewan. A la suite de la nomination du père Louis Rhéaume au siège épiscopal de Haileybury en 1921, le père Marcotte fut appelé à lui succéder et occupa cette charge de 1921 à 1927.

En quittant sa charge de recteur, le père Marcotte fut nommé économe provincial des Oblats de 1927 à 1928 pour revenir à l'Université où il occupa la charge de secrétaire général jusqu'en 1933.

Le père Marcotte se dévoua à l'enseignement durant 46 ans et ce n'est que l'an dernier, à l'âge de 74 ans, qu'il quitta l'enseignement.

Faculté des Sciences.

Le Dr Pierre Gendron, doyen de la Faculté des Sciences pures et appliquées, a reçu un doctorat honorifique de l'Université de Montréal.

Le professeur Raymond-U. Lemieux, directeur du département de Chimie, a lu un travail sur la chimie des hydrates de carbone à la section du New-Jersey de l'American Chemistry Society, à Seton-Hall, Orange, N.-J., et un autre travail au symposium international sur la stéréochimie au Polytechnic Institute de Brooklyn.

Le professeur Keith Laidler a aussi lu un travail au banquet annuel de la Pennsylvania Association of College Chemistry Teachers, à Scranton, Pa.

Le Dr Victor Linis, directeur du département de mathématiques, organise un « programme de recherches » durant les vacances, à l'intention des professeurs de mathématiques.

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES.

Le R.P. Gilbert Forcier, o.m.i., a été nommé secrétaire de la Faculté, tandis que M. le professeur Jean-Luc Pépin a été nommé assistant du doyen.

PUBLICATIONS.

Le R.P. Sebastiano Pagano, o.m.i., professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de Théologie, a publié récemment un *Tableau chronologique des Livres de l'Ancien Testament.* Le travail est paru simultanément en anglais sous le titre de *Chronological Table of the Books of the Old Testament.*

Les ouvrages suivants sont parus aux Éditions de l'Université :

Germain Lesage, o.m.i., *Jeunes d'aujourd'hui et Vie religieuse.* 2e éd., 1959, 179 pages.

Gaston Carrière, o.m.i., *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada (1841-1861)*, tome II, 344 pages.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Louis Leahy, s.j. — *Où est l'Église ? Points de vue catholiques présentés aux protestants.* Montréal, Éditions Bellarmin, Le Forum Catholique, [1959]. 17 cm., 114 p. (Collection « Ma Paroisse » n° 13.)

Posséder la vérité intégrale sur l'Église que Jésus-Christ a établie est un privilège dont tout catholique doit être fier. Son premier devoir est de la conserver, mais c'est également un devoir pour lui de la défendre et de la communiquer aux autres.

A notre époque d'œcuménisme, le livre du père Louis Leahy vient à son heure. *Où est l'Église ?* la vraie, celle du Christ, voilà la réponse lucide que nous donne l'auteur.

Ce volume, format de poche et d'une typographie parfaite, donne un bon résumé d'un gros traité sur l'Église.

Sans avoir recours au style polémique, il répond bien aux affirmations, parfois tendancieuses et incomplètes, du Rev. A. G. Reynolds dans son ouvrage qui vient de paraître en français sous le titre de *Quelle est la différence ?*

Si on était tenté de se laisser influencer par les arguments subtils de l'auteur de cet opuscule de propagande protestante, la lecture de *Où est l'Église ?* dissiperait tout doute et ferait connaître, dans toute sa fulgurante vérité, la thèse de l'Église catholique sur la nature de l'Église établie par le Christ.

Rodolphe Turcotte, o.m.i.

* * *

Le Nouveau Testament... de l'École biblique de Jérusalem. Paris, Éditions du Cerf, 1958. 16,5 cm., 880 p.

Cette nouvelle édition de la *Bible de Jérusalem* répond à un grand nombre de lecteurs désireux d'avoir à leur disposition un Nouveau Testament annoté qui puisse, sous un format maniable, leur servir de compagnon quotidien.

Elle reproduit intégralement, dans une typographie moins dense, tout le contenu des pages néo-testamentaires de l'édition major; les appendices, les cartes et les notes-clefs y sont incluses.

Volume particulièrement utile pour la méditation ou le contact quotidien avec la Parole de Dieu à l'église ou en voyage.

R. G., o.m.i.

* * *

Joseph Bonsirven. — *Le Règne de Dieu.* [Paris], Aubier, Éditions Montaigne, [1957]. 22,5 cm., 230 p. (Collection « Théologie ».)

Le regretté P. Bonsirven est revenu, à la fin de sa carrière, sur le thème favori de ses études exégétiques : *Le Règne de Dieu.* Sa *Théologie du Nouveau Testament*

faisait une large place au sujet déjà traité, d'ailleurs, en des pages lumineuses des *Enseignements de Jésus-Christ*. Mais s'il est vrai que le Règne de Dieu est « le tout du message spécifique de Jésus-Christ et de son activité » (p. 7), il devait faire l'objet d'un ouvrage spécial. Le nouveau livre apporte des précisions qui débordent le cadre des *Enseignements*, et procède à une ordonnance des matériaux que la *Théologie du N.T.* laissait un peu épars. Son but est d'exposer la doctrine du Règne telle que la prédication de Jésus et ses gestes la présentent. Du moins c'est là un idéal-limite dont on cherchera à s'approcher. Il commande la méthode mise en œuvre : recours aux synoptiques comme à la source principale, sinon la seule; critique visant à déterminer la version à retenir quand les sentences du Christ nous sont transmises sous deux ou plusieurs formes différentes (complétée par un effort de mise à nu de l'original araméen sous la rédaction grecque), et à reconnaître les adaptations pastorales que les premières communautés chrétiennes ont fait subir à ces sentences. Au départ, le père Bonsirven pose avec sagesse une signification, à peine plus qu'une indication, dont le caractère indubitable compense l'ampleur : Règne de Dieu se réfère aux droits de Dieu sur sa créature. C'est suffisant pour amorcer la recherche et assez large pour ne pas engager prématurément le contenu réel de l'expression dans l'emploi qu'en a fait le Christ. L'enracinement dans l'A.T. qui connaît la doctrine sans l'expression (sauf en *Sag.* 10, 10) et dans la littérature postbiblique, impose ce procédé. Empire du vrai Dieu sur les hommes qui l'adorent et obéissent à sa loi, le Règne apparaît de plus en plus, dans les livres canoniques, dans son universalité, toujours liée cependant à l'Israël-nation, et dans son aspect d'intimité personnelle avec Dieu. Dans les apocryphes et les écrits rabbiniques se dégage progressivement sa dimension eschatologique. Il faut tenir compte de ces faits pour respecter la complexité parfois déroutante de la notion. Car au vrai elle embrasse la totalité des relations de l'homme à son créateur et à son sauveur qui intervient dans l'histoire pour en faire une histoire du salut. Réalité donc qui échappe à toute définition de type philosophique. Mais il demeure possible, comme l'entreprend le père Bonsirven dans son chapitre final, de grouper avec ordre ses aspects caractéristiques. Le Règne est une économie de grâce ouverte à des privilégiés, mais à laquelle tous les peuples sont appelés. Économie divine, elle est l'œuvre de la Trinité et le Fils incarné est venu travailler à sa réalisation. Économie spirituelle, de foi et de charité, elle est salut : vie du siècle à venir, dès maintenant libération du péché et participation à la vie divine. Économie communautaire, la famille des enfants de Dieu constitue ici-bas une société surnaturelle dont la grâce de Dieu active sans cesse le progrès jusqu'à la réalisation parfaite de la sainte Jérusalem.

Robert Garant, o.m.i.

* * *

Martial Lekeux, o.f.m. — *L'Art de prier*. Paris, Lethielleux, 1957. 21,5 cm., 292 p.

Ce n'est pas un traité sur la prière ou un livre destiné à une lecture suivie, mais une sorte de conseiller qui dispense des avis utiles, un instrument de travail ordonné directement à l'action. Ses directives pratiques rejoignent les états d'âme les plus divers: découragement en face des difficultés qui se rencontrent le plus communément dans la vie, crainte devant les obstacles à surmonter, doutes sur la valeur et même sur la possibilité de la vie d'union. L'auteur ne requiert de son disciple que la disponibilité, même à l'état latent, vis-à-vis Dieu. Il l'aide à découvrir ses lâchetés plus ou moins conscientes, fait naître en lui la confiance, stimule ses ambitions, applanit les difficultés, prévient les erreurs de perspective et suggère des moyens

soit pour éviter les échecs, soit pour se ressaisir après chaque défaite. Progressivement, il le fait avancer dans les voies de l'amour de Dieu en lui indiquant comment et quand s'adonner à celles des pratiques d'union : oraison de conversation, oraison de réflexion, oraison d'affection ou oraison de simplicité, qui est le mieux proportionnée à ses forces. Guidant l'âme sur la route de la perfection dans son double travail d'ascétisme et de prière, *l'art de la prière* la mènera sûrement jusqu'à l'état qu'on pourrait appeler pré-mystique. L'ouvrage est d'une lecture facile et d'un style vivant. Il recevra bon accueil de toutes les âmes de bonne volonté dont l'unique souci est d'obéir au précepte du maître : toujours prier.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

M.-H. Vicaire, o.p. — *Histoire de saint Dominique.* I. *Un homme évangélique.* II. *Au cœur de l'Église.* Paris, Éditions du Cerf, 1957. 22,5 cm., 398, 412 p.

L'histoire de saint Dominique vient de paraître. Voilà qui semble paradoxal. Nombreux, en effet, sont les ouvrages édités périodiquement au cours des siècles passés, et jusqu'à nos jours, qui ont raconté les faits et gestes du fondateur des Prêcheurs, chacun rapportant à sa façon un récit en quelque sorte stéréotypé. Mais la présente biographie s'avère un document historique unique. L'auteur a mis à profit toutes les conclusions valides de la longue enquête critique constituée par les innombrables travaux de recherche et d'érudition entrepris depuis plusieurs siècles déjà. Il reporte constamment le lecteur aux documents authentiques sur lesquels il s'appuie, et replace les détails de la vie de saint Dominique et de la fondation dans leur cadre géographique, chronologique et idéologique. Ce qu'il nous livre, c'est une histoire d'ensemble du fondateur et de son œuvre. Qu'on ne craigne pas d'aborder la lecture des deux forts volumes du père Vicaire. Car ils sont rédigés dans une langue facile et pleine de charme, et si, d'une part, on y trouve l'appareil scientifique que comporte de nos jours un travail d'histoire, d'autre part, le renvoi aux sources et les notes de justification critique sont détachés du texte, ce qui permet aux non-spécialistes de parcourir le récit sans entraves et avec un intérêt soutenu.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Robrecht Boudens, O.M.I. — *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule.* Rome, Catholic Book Agency, 1957. 25 cm., 266 p.

The publication of this volume fills a great hiatus in the history of the Catholic Church in Ceylon. Both the Portuguese and British occupations had already had comprehensive works devoted to them, but sandwiched between the two was a long period of Dutch rule (1638-1796) for which only fragmentary histories of the Catholic Church existed. Father Boudens' work covers the whole of this period.

The Dutch domination was a time of trial for the Church in Ceylon. The Portuguese authorities had officially propagated the Catholic religion, and the British were later to show it broad-minded toleration. But the traders of the Dutch East India Company and the *predikants* of the Reformed Church waged open war on Catholicism, limiting or prohibiting all Catholic activities and forcing the Church's ministers to lead the life of hunted men for a large part of the time that Holland held Ceylon in her grasp. However, although the subject would lend itself to it, there is nothing of the acrimony of a professional apologist in the author's style. On the contrary, he deals with the matter at hand in the calm, objective manner that has come to be the hallmark of the good professional historian. The Dutch

receive a fair share of Father Boudens' sympathy: Dutch persecution is described with scholarly restraint, and instances of Dutch liberality are presented conscientiously.

One of the most useful features of this book is its twenty-eight pages of « Bibliographical Introduction », putting at the disposition of other historians the author's research into the sources for a history of the Catholic Church in Ceylon during the Dutch period. The value of this work can easily be assessed if it is recalled that recourse was had to archives in Ceylon, the Netherlands, Lisbon, and Rome. The first of the five appendices consists of ten hitherto unpublished letters from the pen of Father Joseph Vaz, a member of the Goan Oratory and founder of the Oratorian missions in Ceylon, which were one of the principal means of saving the Faith on the Island under Dutch rule.

Many English-speaking, especially North Americans, readers will be puzzled by the book's unorthodox fashion of punctuating quotations in the main text. This way of doing things, which often has the advantage of being more logical than the method customarily used by Anglo-Saxons, can be laid to the Continental background and linotype of author and printer respectively. It should also be pointed out that English-language persons normally expect to find the table of contents at the beginning of the book, though placing it at the end, as Father Boudens has done, should not be the cause of great inconvenience to the average history scholar. And, finally, one wonders why long citations were not set off from the main text by the system of smaller type and indentation that makes for more rapid identification.

All things considered, however, Father Boudens has produced a fine work that no serious historian of Ceylon will be able to ignore in the future. It is also one in which the ordinary Ceylonese Catholic of today can find a great deal of consolation; for, in its austere recital of the facts, it points to this lesson from the past history of his own country: persecution can do much to foster the Church's qualitative growth, while very often it can do little or nothing to hinder Her quantitative growth. This is a truth that is written not so much in printer's ink as in the blood and tears of Ceylonese Catholics. They deserve our admiration.

Laurence Moleski, O.M.I.

* * *

R. B. Donovan, C.S.B. — *The Liturgical Drama in Medieval Spain.* Toronto, [Pontifical Institute of Mediæval Studies], 1958, VIII-229 p.

Up to now a study of the medieval liturgical drama in Spain was lacking. Books dealing with this subject consider, for the most part, what had occurred in other countries and conclude that a similar evolution must have probably taken place in Spain. The author of this monograph has now filled the gap. Documented with a great number of dramatic texts, the majority of which was not previously edited, he has proved that Church drama was quite popular and widespread in Catalonia. He has also shown how far it differed from the religious drama in other countries, and how Castile, being under Arab domination, was isolated from this influence. The research and its interpretation have been scientifically conducted. Filling a gap in the history of the religious plays in Spain, this book is also a valuable contribution to the study of the beginnings of the Hispanic theatre.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

JEAN-DE-LA-CROIX BOUTON, o.c.s.o. — *Bibliographie bernardine 1891-1957*. Paris, P. Lethielleux, [1958]. 21 cm., xi-167 p. (Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, n° V.)

Le père Jean-de-la-Croix Bouton continue, par sa Bibliographie bernardine, l'important ouvrage du Dr P. Leopold Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, dont les renseignements arrêtaient avec l'année 1891. C'est donc une lacune importante dans l'histoire de Cîteaux que l'auteur du présent ouvrage vient combler. Les 1.072 mentions bibliographiques signalées dans ce travail suffisent à en montrer l'importance et l'intérêt pour tous ceux qu'intéresse l'histoire de l'Église et celle de l'Ordre de Cîteaux en particulier.

L'ouvrage comprend, par ordre chronologique, tous les travaux, études, etc., publiés sur saint Bernard depuis 1891. Les trois tables (auteurs, géographique et l'index bernardin) rendent la consultation de la bibliographie encore plus facile.

Toute bibliothèque ecclésiastique et toutes les autres bibliothèques de quelque importance devraient posséder ce précieux instrument de travail.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

Dom GEORGES MERCURE, o.s.b. — *Polyphonie grégorienne*. Mont-Laurier, P. de Québec, Les Moniales Bénédictines du Précieux-Sang.

L'ouvrage comprend deux sections. Dans la première sont exposés les principes sur lesquels se fonde la « polyphonie grégorienne ». La seconde est une application des principes établis, c'est-à-dire un « accompagnement » polyphonique, à quatre voix égales, des Messes I, II, III, IX, XI, XVII et XVIII du *Kyriale* vatican.

Tout l'ouvrage sort de l'ordinaire. L'auteur, universellement connu dans le monde grégorianiste, se révèle une fois de plus artiste de grande classe et théoricien d'une compétence et d'une sincérité admirables. En effet, les théoriciens du chant grégorien qui manifestent une telle largeur d'esprit sont plutôt rares.

Au sujet des modes grégoriens, l'auteur prend nettement position. Il n'a pas la naïve prétention de résoudre définitivement tous les problèmes qui surgissent dès lors qu'une théorie des modes grégoriens est émise. Il est d'avis toutefois que « sa » théorie — elle n'est pas entièrement neuve — en vaut bien une autre. Et il a raison. Il a surtout raison de démontrer, par des œuvres commentées polyphoniquement, que la modalité grégorienne est quelque chose qui « se sent », quelque chose qui est d'une réalité émouvante même s'il est difficile, impossible croyons-nous, de lui assigner des cadres qui la circonscrivent intégralement.

On a dit que les meilleures « harmonisations » des mélodies grégoriennes ne valent rien puisque, affirme-t-on, elles n'ajoutent rien à ce qu'expriment déjà les mélodies elles-mêmes. Cette affirmation apparaîtra comme très discutable à quiconque se pénétrera de l'esprit des « Polyphonies grégoriennes ». Car — et c'est ici surtout que se manifeste, chez Dom Mercure, l'artiste sensible, profond et délicat — le chant grégorien possède une façon d'être typique, crée une atmosphère caractéristique incomparable, toutes qualités rendues plus sensibles grâce aux « Polyphonies grégoriennes ». C'est leur principal mérite de faire mieux saisir l'ineffable des mélodies grégoriennes, de nous plonger profondément dans la « tonalité » subtile, éthérée et très caractéristique de la cantilène liturgique. Par la pratique des « Polyphonies grégoriennes », bien des oreilles s'ouvriront qui semblent peu sensibles à l'incomparable beauté recélée dans le chant grégorien. S'il était bien compris, ce chant liturgique par excellence serait aimé et pratiqué plus que tout autre. On

ne saurait trop souhaiter qu'il en soit ainsi, surtout à l'heure présente, puisque de nombreux « chants liturgiques » frelatés voient le jour et se propagent.

Dom Mercure a sûrement pris pour devise *Multa paucis*. Ses pages ne se résument pas. Il faut les lire et les méditer, surtout celles qui traitent de certains intervalles mélodiques médiévaux traduits selon l'échelle diatonique moderne, et celles qui ont trait au rythme grégorien antique interprété par l'École de Solesmes.

L'auteur a parfaitement raison de penser qu'une restauration intégrale — du reste impossible — de la cantilène liturgique où apparaîtraient certaines séquences mélodiques étrangères à l'échelle diatonique tempérée, et certains agencements rythmiques par trop libres, nous dérouterait et nous choquerait. Une telle restauration du chant grégorien nous inciterait peut-être à le considérer comme un monument archéologique et, conséquemment, à le reléguer au musée.

La façon de faire proposée par l'École de Solesmes, bien comprise, — les corrections qui s'imposent ayant été faites — est plus « vraie », plus musicale en tout cas, pour nous modernes, que ne le serait une version où apparaîtraient des intervalles mélodiques d'un autre monde, et des rythmes d'une liberté déconcertante.

Lorsqu'il s'agit de l'interprétation du chant grégorien, il est des gens qui sont férus d'« expression ». Il faut craindre leurs exagérations, fruit d'une culture musicale et d'un sens artistique déficients. Il en est d'autres, par contre, qui sont amorphes et privés de vie sous prétexte, on le suppose, de demeurer « impersonnels » ou de ne pas tomber dans l'exagération. Si « Chanter, c'est prier deux fois » (saint Augustin), leur prière, lorsqu'ils ne la chantent pas, devrait être une curieuse et illogique manifestation d'indépendance vis-à-vis de Dieu, puisque déjà leur chant ne dit rien ! L'interprétation « musicale » du chant grégorien proposée par Dom Mercure donne la note juste. Et les Moniales Bénédictines n'ont pas trahi la pensée de l'auteur dans l'interprétation de ses œuvres.

Deux Disques microsillons enregistrés par les Moniales du Précieux-Sang. Mont-Laurier, P. de Québec.

Les messes sus-mentionnées y sont enregistrées; en plus : «Les Sept dernières Paroles du Christ en Croix ». Cette dernière œuvre se compare aux meilleures pages grégoriennes par son inspiration mystique profonde et discrète.

On a écrit que le chœur des Moniales Bénédictines n'est pas composé d'artistes, que les voix — on ne peut les choisir, toutes doivent participer — sont peu développées, et que le sens musical, quoique très satisfaisant, n'atteint cependant pas le degré où parviennent les professionnels de la musique. Il y a du vrai dans tout ceci. Mais il faut surtout retenir que l'intériorité et la sincérité fervente sont des qualités primordiales dans l'interprétation du chant liturgique, puisqu'il est avant tout une prière. Ces qualités sont très évidentes dans les enregistrements des Moniales Bénédictines. Et puis le chant de ces moniales est d'une plaisante robustesse à laquelle les voix de femmes atteignent rarement, lorsqu'elles interprètent le chant grégorien.

Ces enregistrements contribueront à démontrer — et c'est plus à propos qu'on ne croirait — que le chant grégorien n'est pas précisément du chant « pour jeunes filles en bleu », mais bien de la vraie musique !

Jules Martel, o.m.i.

* * *

Denys Gorce. — *Choix de Pensées du cardinal Newman.* Paris, Lethielleux, 1958. 20 cm., 158 p.

Le docteur Gorce, qui a mérité d'être appelé un laïc théologien et qui a déjà publié plusieurs ouvrages importants sur Newman et sur le Mouvement d'Oxford,

nous offre, dans la collection « Théologie, Pastorale et Spiritualité », un choix de plus de deux cents pensées du grand cardinal, qui ont été extraites d'une douzaine de ses œuvres, surtout de ses sermons, et que M. Gorce a traduites lui-même. La plupart comportent non pas une seule phrase, mais tout un paragraphe. Elles sont groupées sous les chefs suivants : le monde invisible, Dieu, les anges, l'Écriture, l'Église, les Pères, la religion, le chrétien, la foi, les idées maîtresses, le péché, le renoncement, la prière, l'eucharistie, la sainteté, la dévotion à la Sainte Vierge, l'éternité.

L'âme pieuse et ardente de celui dont la conversion au catholicisme eut un si grand retentissement, il y a un peu plus d'un siècle, communique à cette anthologie une intensité spirituelle qui aidera puissamment le lecteur dans ses méditations personnelles et qui expliquera aussi l'ouverture toute récente du procès canonique d'introduction de la Cause de Newman, en vue de le déclarer Vénérable. Le fait que l'Église s'apprête, en ce moment, à reconnaître les vertus éminentes du cardinal Newman donne de l'actualité à ce précieux volume qui est comme la fine fleur de son œuvre.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LAWRENCE-T. DAYHAW. — *Manuel de Statistique.* Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1958. 530 p.

Il est impossible de faire du travail psychologique sans posséder au moins l'essentiel des méthodes statistiques. Le professeur L.-T. Dayhaw, de l'Université d'Ottawa, vient de publier un manuel de statistique qui répond à un réel besoin et rendra de grands services aux étudiants. C'est un manuel précis, méthodique, bien rédigé et parfaitement informé, dont l'étude apportera bien des renseignements intéressants, d'ingénieuses remarques et d'utiles discernements.

La présentation est claire, la documentation abondante. Aucune bibliothèque de psychologie ne pourra se passer de ce volume. Un instrument de travail de haute qualité.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

G. DE BERTIER DE SAUVIGNY (editor). — *France and the European Alliance 1816-1821.* The Private Correspondence between Metternich and Richelieu. University of Notre Dame Press (U.S.A.), 1958, 130 p.

The publication of the semi-diplomatic correspondence between Metternich and Richelieu does not shed as much new light on the history of France's attitude towards the European Alliance as it does on the personalities of the two statesmen, especially on that of the less known Richelieu. The object both men pursued could not be reached as they had hoped, less because of some differences of character than because of the fundamental opposition of their countries' policies. One should not look here for a complete account of Franco-Austrian diplomatic relations. The editor, however, provided the letters, mostly coming from the French Foreign Office, the Vienna State Archives and the personal papers of Richelieu, with an explanatory setting so as to place them in the general framework of the diplomacy between France and Austria. By so doing he provides us with a very interesting survey of a period which was of so great importance for the whole of Europe.

R. BOUDENS, o.m.i.

* * *

A. L. Gabriel. — *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais* (Texts and Studies in the History of Mediæval Education, No. 4). Notre Dame (Ind.), The Mediæval Institute, University of Notre Dame, 1956, in-8°, 62 p. et 8 pl.

Étude très intéressante sur la théorie de l'éducation chez le dominicain Vincent de Beauvais († circa 1264). Pour en faire ressortir les lignes maîtresses, l'auteur analyse brièvement son *Speculum doctrinale*, véritable encyclopédie de toute la science scolastique du temps, son *De eruditione filiorum nobilium* et son *De morali principis institutione*. Ouvrage bien documenté, avec notes abondantes et références soignées. La présentation est excellente.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Jane Herrick. — *The Historical Thought of Fustel de Coulanges*. A Dissertation. Washington, Catholic University of America, 1954, 144 p.

Avoir choisi comme sujet de thèse l'étude de la pensée historique de F. de C. peut à première vue sembler étrange. En effet, aucun historien ne s'est éloigné comme celui-ci de la philosophie de l'histoire et de tout ce qui en approche. Il n'en est pas moins possible et utile d'étudier l'évolution de ses idées et leur influence, réellement énorme, sur l'historiographie du XIXe siècle et au-delà. L'auteur de la thèse expose d'abord comment l'histoire était indubitablement pour F. de C., une science. Il la voulait absolument objective, au-dessus de tout sentiment patriotique. Vient ensuite l'analyse de sa méthode, résumée en ces mots : « Ne croire qu'aux documents. » Le dernier chapitre explique enfin comment F. de C. pratiquait l'histoire. Les accusations portées par Arbois de Joinville ont mis en lumière le caractère parfois discutable des jugements de F. de C. sur les sources consultées. Les explications de Miss Herrick n'infirment nullement cette évidence et il semble bien que ce fut là réellement le point faible de l'historien en question. La thèse est bien construite; le déroulement en est clair et logique. Certains points cependant mériteraient d'être traités avec plus de profondeur, telle la question de l'histoire comme science, tel encore le rôle de la religion dans la société (thèse essentielle de sa conception historique). La bibliographie omet la mention d'un article très intéressant de U. Stutz dans la *Zeitschrift f. Rechtsgesch. Germ.* Abt. 46 (1926).

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Fulton J. Sheen. — *Du Haut de la Croix*. Mulhouse, Éditions Salvator, [1958]. 19 cm., 294 p.

Élisabeth Bartel et Margherite Bréhier nous donnent une excellente traduction de cet important ouvrage du grand prédicateur qu'est Mgr Fulton Sheen. On sait l'influence profonde exercée par la parole simple, solide et apostolique de Mgr Sheen sur le public américain et il est heureux qu'on ait voulu en faire profiter les lecteurs de langue française.

Les considérations de cet ouvrage sur les Sept dernières paroles du Christ en Croix, sur les dernières paroles de Jésus et de Marie et sur le triomphe de la Rédemption ne manqueront pas de faire du bien aux âmes et de les éclairer sur le grand mystère de l'amour de Jésus pour son Père et pour les humains et qu'il pousse jusqu'à son dernier sommet, en donnant sa vie pour ceux qu'il aime.

Ouvrage dont nous souhaitons une large diffusion et que tout catholique un peu cultivé devrait lire.

Roland JAMMES.

* * *

P.-E. BRETON. — *Monseigneur Grandin vous parle...* Extraits des plus belles lettres de Mgr V. Grandin, premier évêque d'Alberta, à sa famille (1829-1902). Alberta, Éditions de l'Ermitage, 1958, 175 p.

Le R.P. Breton publie ici un choix de lettres de Mgr Grandin à sa famille. Spontanées, sincères, elles sont empreintes d'un profond esprit surnaturel, qui par ailleurs ne fait nullement ombrage à son bon sens humain. Joies et peines du milieu familial, soucis de perfection personnelle et problèmes apostoliques, tout cela évoqué en des lignes toutes simples, porte le lecteur au désir de connaître plus en profondeur la personnalité attachante du grand évêque. Souhaitons à l'auteur, qui est en possession des documents nécessaires, de publier bientôt une véritable biographie, conforme aux exigences de la critique historique et de l'hagiographie.

R. BOUDENS, o.m.i.

* * *

MARCEL-MARIE DESMARAIS, o.p. — *La clinique du cœur.* Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1957-1958. 16,5 cm., 5 vol.

L'apostolat radiophonique du père Desmarais est certes trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en faire l'éloge. Dans ces cinq petits volumes, de près de deux cents pages chacun, l'auteur reproduit quelques-unes des lettres reçues à l'occasion du programme « la clinique du cœur » ainsi que les solutions proposées aux cas soumis.

Le père Desmarais y touche presque tous les sujets avec la maîtrise, la sûreté de doctrine et l'à-propos qui caractérisent son enseignement et son apostolat. Bien des âmes ont trouvé réconfort et consolation à l'écoute de la radio et il est heureux que l'essentiel de la doctrine ainsi dispensée sur les airs soit maintenant mise entre les mains des lecteurs pour qu'ils aient l'occasion de revenir sur les enseignements reçus et puissent les méditer à loisir.

Les leçons du prédicateur produiront ainsi un effet plus profond et plus durable.

Joseph ROLAND.

* * *

E. G. D. MURRAY (editor). — *Our Debt to the Future.* Toronto, University of Toronto Press, 1958. 23 cm., viii-133 p.

In 1957, when most of the learned societies of Canada met at the University of Ottawa, the Royal Society of Canada celebrated its seventy-fifth anniversary, and, instead of having its five different Sections meet separately, organized a symposium, where representatives from each section dealt with certain trends and tendencies in Canada. In addition to the formal addresses by His Excellency the Right Honourable Vincent Massey, Governor General of Canada, and by W. A. Mackintosh, President of the Royal Society, this book contains some twenty papers, which reflect the views of the humanists, the scientists, the economists and the sociologists. Because of their extreme brevity, these contributions can hardly be exhaustive, but they are thoughtful, even brilliant and elegantly expressed.

This small volume constitutes an interesting mosaic of Canadian thought, and bears testimony to scholarship in our country.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ALBERT TESSIER. — *Histoire du Canada.* Tome II. *Québec, Canada.* Québec, Édition du Pélican, 1958. 21 cm., 308 p.

Il y a une couple d'années, nous avons eu l'occasion de dire tout le bien que nous pensions du tome I de cette *Histoire du Canada,* destinée spécialement aux élèves des Instituts familiaux de la province de Québec, dont Mgr Tessier est le visiteur officiel. Ce tome II mérite encore plus d'éloges, autant pour son contenu que pour sa présentation matérielle. Après nous avoir avertis que « ce livre s'attache surtout aux faits et gestes des continuateurs de l'histoire française en Amérique du Nord », l'auteur fait bien ressortir les luttes de nos ancêtres pour la préservation de leur foi et de leur langue.

Le livre est divisé en deux parties; la première, intitulée « L'Amérique du Nord britannique », se rend jusqu'à la Confédération, et la seconde, « La Puissance du Canada », va de 1867 à nos jours. Ces deux parties, à peu près d'égale longueur, décrivent de façon vivante et émotionnante les crises par lesquelles notre groupe ethnique est passé, son évolution politique en même temps que son développement religieux. Il y a de brèves allusions aux écoles du Manitoba et du Nord-Ouest et à l'affaire Riel; mais, en général, l'auteur ne sort guère du Québec. En cela, il reste fidèle au titre de son ouvrage, qui est « Québec, Canada ». Cependant, son dernier chapitre, d'une dizaine de pages seulement, intitulé « Mosaïque canadienne », donne quelques renseignements extrêmement succincts sur les autres provinces de notre pays.

Nous ne saurions taire notre vive reconnaissance envers l'auteur pour avoir exprimé son admiration devant les travaux apostoliques des Oblats de Marie-Immaculée au Canada.

Ce manuel de classe intéressera non seulement la jeunesse scolaire mais tous les lecteurs, de quelque âge ou condition qu'ils soient, et sera inspirateur de fierté et de détermination dans nos luttes, où l'on ne doit pas s'endormir ni croire que les dangers d'absorption et de disparition sont complètement disparus.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PIERRE-E. THÉORET. — *Claire du Canada.* Valleyfield, Monastère des Pauvres Clarisses, 1958. 20 cm., 243 p.

M. l'abbé Théoret nous donne une solide et édifiante biographie de Marie-Clarina Hurtubise, devenue Mère Marie-Saint-Paul-de-Jésus, au moment de son entrée chez les Clarisses de Lourdes.

Sa vie de contemplation et de prière lui a permis d'établir la discipline de sainte Claire d'Assise au Canada, et par le Canada, jusqu'au Japon. Tendre abbesse du couvent de Valleyfield, elle a surtout pratiqué la voie de l'enfance spirituelle et s'est assimilée la doctrine de vie de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus et de saint François d'Assise.

Les vingt et un chapitres de cette belle biographie sont autant de lectures spirituelles. Appelé à faire du bien aux âmes, espérons aussi que cet ouvrage attirera de nombreuses vocations à la suite de sainte Claire.

Joseph ROLAND.

* * *

ÉLISABETH LANGGAESSER. — *Les Argonautes de Brandebourg.* Roman traduit de l'allemand par Lucienne Foucrault. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 20 cm., 356 p.

Traduction française du célèbre roman d'Élisabeth Langgaesser, paru en Allemagne sous le titre *Märkische Argonautenfahrt.* L'action se situe dans les jours qui, en mai 1945, suivent la destruction de Berlin. Sept personnes ayant chacune un caractère et un tempérament bien différents, sont à la recherche d'un hâvre. Bien que tout conspire à détruire chez eux le courage de vivre, leur espérance reste inébranlée. Ce *roman de l'espérance humaine* impressionnera le lecteur par sa puissance dramatique et la profondeur de sa compréhension de l'homme. L'inspiration évangélique y ajoute une richesse spirituelle de grand prix. La traduction est de haute qualité. C'est chose plutôt rare chez les traducteurs d'ouvrages allemands.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

L'Espèce. Cahiers d'Études biologiques, numéro 5. Paris, Lethielleux, 1958. 24 cm., 96 p.

La direction du laboratoire de biologie générale des Facultés catholiques de Lyon a rassemblé, dans cette brochure qui porte comme sous-titre : *Qu'est-ce qu'une espèce vivante ? Peut-on fabriquer des espèces nouvelles ?* les contributions de huit savants. On y traite de la naissance, de la vie, des vicissitudes et de la mort des espèces, du nombre des espèces d'êtres vivants, des critères de l'espèce dans les règnes végétal et animal, de la difficulté de la classification naturelle, etc.

Un des chapitres les plus intéressants pour ne pas dire étonnants nous apprend que dernièrement des biologistes ont pu réaliser des espèces nouvelles dans l'ordre végétal. En annonçant cette nouvelle, l'auteur a soin de dire que « tout jugement porté actuellement à leur sujet serait bien prématuré sur leur valeur tant au point de vue de l'évolution qu'à celui de l'agronomie. De nombreux tests seront encore nécessaires pour essayer de déterminer leur stabilité génétique, le maintien de leur fertilité, leur puissance de propagation et d'adaptation et leur résistance aux divers facteurs du milieu. » Ajoutons que, même si ces « espèces » nouvelles réalisaient ces conditions, elles n'auraient guère été le résultat d'une sélection dite naturelle ou laissée aux aléas du hazard, mais d'une sélection artificielle et guidée par des techniciens de laboratoire qui exerçaient un contrôle cytologique sur les chromosomes, dans des expériences d'hybridation pour provoquer l'apparition des amphidiploïdes. Cela fait penser à la domestication des animaux, qui ne s'est pas produite par la nature animale laissée à elle seule, mais qui a supposé l'intervention de l'intelligence humaine. A moins qu'il y ait eu une semblable intervention divine, qui ait été plus que le concours ordinaire de la Cause première, sans être pour cela de l'ordre du surnaturel, on peut croire que les vivants dans le passé ont agi selon leur nature et reproduit selon leur espèce, et qu'ils continueront ainsi.

Après avoir lu cette brochure, on peut regretter que les savants n'aient pas invité les philosophes à dire leur mot, car eux aussi s'intéressent au problème de l'espèce et de la nature des êtres vivants.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

H. W. Baehr. — *Der Retter der Welt.* Christusbildnisse aus 2 Jahrtausenden. 96 Seiten, davon 46 schwarz-weisse und 2 farbige Bildseiten. Leinen mit farbigem glasiertem Umschlag, DM 12.80. Tübingen, Heliopolis Verlag, 1959 (deuxième édition).

H. W. Baehr. — *Die Mutter des Erlösers.* Marienbildnisse aus 2 Jahrtausenden. 96 Seiten, davon 49 Bilder, 4°, Halbleinem DM 10.80. *(Ibid.)*

Ces deux volumes, splendidement édités, nous ouvrent le trésor de l'art chrétien : peintres, sculpteurs et poètes nous invitent à contempler le visage humain du Sauveur et celui de sa Mère. Contemplation visuelle qui spontanément se prolonge en méditation et prière.

Dépouillés de considérations historiques ou critiques, ces images et ces textes judicieusement choisis, parlent par eux-mêmes. Les catacombes, les icônes, le Nouveau Testament, les hymnographes, Vander Weyden, Riemenschneider, El Greco, Claudel et Barlach possèdent — au-delà des siècles — le pouvoir mystérieux de produire le silence dans le cœur de nos contemporains qui fuient si volontiers le recueillement.

Publication religieuse et artistique de tout premier ordre.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

L. Voelkl. — *Der Kaiser Konstantin.* Annalen einer Zeitenwende. München, Prestel-Verlag, 1957. 297 p. DM. 29,50.

Ce beau livre sur le grand empereur Constantin est probablement le récit biographique le plus complet qui ait paru jusqu'à maintenant. A vrai dire il ne s'agit pas d'une biographie dans le sens habituel du mot, mais plutôt d'une chronique, d'annales, où l'on peut suivre, année par année — de 306 à 337, — non seulement les activités de Constantin, mais tous les événements politiques et religieux qui mettent en lumière et aident à mieux comprendre sa personnalité. Cette façon de faire a l'avantage de nous mettre dans un climat d'objectivité : les faits sont racontés avec une sobriété remarquable. Dans les questions discutées l'auteur prend généralement la position la plus probable et il montre qu'il est parfaitement au courant de l'état présent des recherches. On aurait aimé voir parfois, à côté des conclusions, les arguments qui les appuient. Ainsi pour la question du *labarum,* pour les motifs de sa conversion, pour les raisons du délai de son baptême et du meurtre de Licinius. Sur toutes ces questions tant de théories ont été émises qu'une prise de position nécessite une certaine justification. La bibliographie est bien à jour. La présentation du livre, illustré de plus de quatre-vingts reproductions artistiques, est parfaite. Nous tenons à recommander à tous cette étude sur un personnage qui fut la charnière entre la Rome païenne et le moyen âge chrétien.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Walther Bruning. — *Los rasgos fundamentales de la antropologia filosofica actual y sus presuposiciones historicas.* Universidad de Cordoba (Argentina), Facultad de Filosofia, 1957. 230 p.

Le problème très ancien que pose l'essence de l'homme, on le retrouve au cœur de l'effort spirituel contemporain. Mais les résultats de cet effort sont plutôt décevants. Les conceptions les plus diverses de l'homme s'affrontent sans qu'il semble

possible de les réduire à l'unité. Si on ne peut réaliser d'emblée cette unité, peut-être qu'en comparant entre eux les principaux traits des anthropologies actuelles et en indiquant leurs présupposés historiques, on pourra en préparer le terrain.

Telle est la tâche que s'impose M. Bruning qui a déjà donné, dans diverses revues, une trentaine d'articles sur le sujet. Pour l'accomplir, il choisit une méthode qui ne sera pas historique, si l'on entend par là une description exacte des différentes représentations que les philosophes se sont faites de l'homme, mais qui consistera à détacher d'abord en une vue synoptique les traits fondamentaux des anthropologies contemporaines, à décrire leur genèse historique, et ainsi fournir une sorte de typologie des diverses images de l'homme qui ont vécu à travers l'histoire de la pensée.

Nous n'entrerons pas dans le détail des quatre parties de l'ouvrage, mais nous signalerons que ce vaste panorama de la pensée risque de déplaire à bon nombre d'historiens. On n'accepte plus guère, de nos jours, cette façon de traiter l'histoire, par classification systématique des réponses apportées par les philosophes à l'un ou l'autre problème central. En tout cas, cette méthode rencontre plusieurs dangers : celui de considérer comme philosophe quiconque a donné une réponse à la question posée (des écrivains comme Voltaire [p. 65], J.-J. Rousseau [p. 138], des mystiques comme Ruysbroek, Suso et Tauler [p. 137]); le danger de trouver des liens de dépendance là où il ne s'en trouve guère (la scolastique française des Gardeil, Sertilanges, Gilson et Maritain fut-elle *essentiellement* influencée par l'école de Louvain ? [p. 35]).

Quelques oublis étonnent parfois le lecteur. Pour nous faire connaître le père Garrigou-Lagrange, l'auteur nous renvoie à l'ouvrage du père Braün sur l'œuvre du père M.-J. Lagrange... (p. 36, n. 4); une bibliographie indiquant près de quatre-vingt-dix ouvrages que l'auteur a consultés n'en mentionne que quatre en langue française; parmi les trente-neuf travaux que l'auteur a publiés sur le sujet et qu'il mentionne à la fin de son ouvrage, le renvoi à la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* est fautif (T. XXXIX et non XXXVIII).

Nous pouvons espérer que l'auteur reprenne ses vues de façon plus approfondie et qu'il pénètre, au-delà des systèmes si disparates, le fond commun de l'authentique pensée philosophique. Déjà un bon déblaiement aura été fait et il lui sera possible de découvrir comment les philosophes commencent à se diversifier à partir de l'idéal de l'homme que chacun se fait et dont l'entreprise philosophique cherche à élucider le contenu.

Benoît Garceau, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

L'homme et le spécialiste

S'il est un mot difficile d'emploi, c'est bien celui d'humanisme, déconcertant par sa fluidité ou, si l'on veut, par le nombre de ses facettes. Il est, d'autre part, extrêmement à la mode. Toutes les idéologies l'ont revendiqué, y compris celles qui reposent sur le mépris de la personne humaine. D'où notre méfiance pour ce terme abstrait. Essayons d'aller au fond du problème, de repartir d'où tout s'éclaire. Humanisme veut tout dire tant qu'on n'a pas posé la question : qu'est-ce que l'homme pour l'humanisme traditionnel ? Un bref examen historique nous révélera, sous le nom d'humanisme, une prise de conscience de la qualité d'homme et des obligations qu'entraîne cette qualité. Nous connaîtrons alors les éléments requis pour qu'une conception de l'homme puisse se dire, de droit, humaniste. Car c'est « homme » qui consacre l'humanisme comme tel, qui fait que ce mot est autre chose que du vent. D'où la première partie de cet exposé.

Le mot de spécialiste suffit à évoquer un grand sujet de controverse. C'est une autre mode que de partir en guerre, verbalement, contre « celui qui s'occupe exclusivement d'une branche particulière d'une science, d'un art », selon la définition de Quillet. Nous aurons bien garde d'y céder. Il va de soi que nous sommes tous en quelque manière des spécialistes. Mais il ne faut jamais perdre de vue que la spécialisation est une limitation : après avoir acquis une connaissance générale de sa science, le spécialiste réduit en largeur le plan de son étude pour aller plus avant sur un point donné.

Cette attitude est imposée à l'homme par les bornes de sa nature. Qui pourrait embrasser tout le savoir et le mettre, de surcroît, à la disposition d'autrui ? Il est toutefois pleinement légitime d'exiger que le spécialiste, en quelque domaine que ce soit, garde le sens de la mesure et du relatif, qu'il connaisse son activité comme partielle, liée à un ensemble infiniment plus vaste et subordonnée à une fin humaine. Aussi notre attention sera-t-elle entièrement consacrée aux « spécialistes qui n'ont pas de leur spécialité la vraie connaissance, la connaissance humaine, qui mesure et qui pèse, qui situe à la juste place, ni trop

haut, ni trop bas, dans l'échelle des valeurs [1] ». Cette absence d'une vue juste — erreur d'optique ou aveuglement — nous l'appellerons la mentalité spécialiste, et nous décrirons quelques cas précis de ce mal.

Nous terminerons en évoquant le problème concret que pose la crise actuelle des valeurs — c'est-à-dire de l'humanisme — et nous rappellerons les principes et l'attitude auxquels l'homme qui se réclame de cette noble tradition est rigoureusement tenu d'être fidèle.

* * *

Le terme d'humanisme, comme nous l'avons constaté après tant d'autres, est de prime abord un terme infiniment décevant, sur lequel il demeure cependant essentiel de s'interroger; de son contenu, en effet, dépend le sens de la vie humaine, la signification — c'est-à-dire le pourquoi et le comment — de chacune de nos vies en tant qu'elles diffèrent de la vie animale, et par là-même, bien entendu, la destinée de toute une civilisation.

Car l'humanisme est l'axe de croissance, la ligne de force de la civilisation occidentale; il en est le tronc vivant.

Ce tronc a sa racine maîtresse dans l'antiquité romaine et, par-delà, dans l'antiquité grecque. L'humanisme est, en effet, l'héritier de l'*humanitas* latine, qui proposait un idéal de l'homme et des moyens de le réaliser en soi-même. C'est tout cela que l'humanisme reprend à son compte : il donne un sens intérieur à la vie.

Pour être précis autant que possible, nous allons commencer par examiner la notion fondamentale d'*humanitas* [2], qui est bien complexe.

De fait, ce mot est une véritable synthèse dont nous allons distinguer les éléments; nous verrons comment ils s'articulent les uns sur les autres.

Humanitas désigne, au sens premier, la totalité des hommes, de ces êtres nés de la terre *(humus)*, mortels, et qui par-là se différencient des dieux. Il s'en dégage un sentiment des limites de l'homme, une leçon d'humilité.

[1] Pierre Boyancé, *Propos divers sur l'avenir de l'humanisme*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé*, nouvelle série, juillet 1946, p. 32.

[2] Cette partie de notre travail a bénéficié des articles de N.-I. Herescu, *Homo-Humus-Humanitas, Préface à un humanisme contemporain*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé*, nouvelle série, juin 1948, p. 64-76, et de P. de Labriolle, *Pour l'histoire du mot « Humanité »*, publié dans les *Humanités*, classe de Lettres, 18 (1931-1932), p. 421-427 et 478-484.

Mais le mot sera supplanté, dans cette acception, par *genus humanum.*

Sous l'influence de la civilisation grecque, *humanitas* évoluera dans une direction plus constructive : il signifiera dans la langue courante — et ce sera son deuxième sens — un sentiment de bienveillance, d'affection envers tous les hommes, sentiment qu'exprime essentiellement le qualificatif *humanus.* Le mot s'enrichit donc de la notion de φιλανθρωπία sur laquelle avaient médité les philosophes grecs.

Ce développement est le gage d'une conquête morale : le sens du devoir fièrement revendiqué par Térence : « Je suis homme et rien de ce qui touche la race humaine ne me laisse indifférent [3]. » Ici apparaissent, sous forme d'amour, *ipsa caritas generis humani* [4], et le lien spirituel — le loyalisme — qui distingue l'*humanitas* de l'*animalitas,* et l'universalisme.

Enfin — troisième sens — dans l'usage de la bonne société, *humanitas* veut dire culture, étude des sciences et des arts. C'est le sens du mot grec παιδεία.

En passant du deuxième au troisième sens, ce qui ne peut se faire en grec que par le recours à deux termes différents, on va du principe posé, amitié universelle, au moyen de le pratiquer, la culture, unis comme le bois et le feu, pour user d'une expression claudélienne.

L'*humanitas* est donc une synthèse latine de notions déjà élaborées par les penseurs grecs; c'est, pour une large part, un héritage. Mais il ne peut y avoir d'héritage, dans l'ordre culturel, sans qu'il se trouve un esprit apte à le recevoir et à le transmettre.

Cette conjoncture s'offrit à Rome au IIe siècle av. J.-C. : le mérite de cet accueil et de cette diffusion revient essentiellement à Scipion Émilien (185-129) dont la gloire s'est assuré ainsi un éclat très particulier. Un ensemble de circonstances, en effet, soigneusement ménagées il est vrai par son père, Paul-Émile, allaient faire du second Africain le champion d'un idéal grec dont les Romains devaient parachever l'unité, en lui donnant une vigueur nouvelle et les moyens politiques d'une réalisation beaucoup plus étendue. Outre que le jeune Scipion avait comme précepteur un philosophe athénien, les lettres grecques se

[3] *Heautontimoroumenos,* v. 77, traduction de Herescu, *loc. cit.,* p. 75.
[4] Cicéron, *De Finibus,* v, xxiii, 65, cité par N.-I. Herescu et P. de Labriolle.

révélèrent à lui dans tout leur éclat, grâce à la bibliothèque du roi de Macédoine : elle était dans le butin que Paul-Émile rapporta, après sa victoire de Pydna, où il avait vaincu Persée, fils de Philippe V, en 168. Le même Paul-Émile avait organisé dans sa maison un véritable cercle littéraire gréco-latin.

Mais l'union intime des idéaux grecs de bienveillance et d'éducation, leur fusion dans l'idéal proprement latin d'*humanitas*, ce fut Scipion Émilien qui en vécut l'exigence et en fournit le type exemplaire, le modèle, par ses qualités à la fois insignes et universelles [5].

Pour Cicéron, l'*homo humanissimus*, c'est l'homme très humain parce que très cultivé. L'*humanitas* térentienne se nuance : « indulgence, générosité, sensibilité » seront ses harmoniques dans la *Correspondance* de Cicéron [6].

Quant au dernier emploi, c'est-à-dire au sens de culture, le mot va trouver un synonyme dans *litteræ*, les « lettres d'humanité » dont Gargantua fera l'éloge, nos humanités : les lettres anciennes au service d'une réelle compréhension des hommes. Mais l'instrument est manié de si mauvaise grâce, voire si dédaigné aujourd'hui, qu'il serait hypocrite d'en attendre des effets spectaculaires : s'il n'est plus guère utile, c'est qu'on ne s'en sert plus guère, qu'on ne sait plus s'en servir.

Derrière *litteræ*, synonyme d'*humanitas*, se profilent *bonæ artes*, *artes ingenuæ*, *artes liberales*, les « productions de l'esprit qui conviennent à l'homme libre et qui sont capables de le former [7] ».

Nous aboutissons à une leçon de liberté. Le commerce des sciences et des arts, en stimulant la vie de l'esprit, révèle la dignité de l'homme, qui commande le respect. Et la liberté peut s'exercer. L'homme est né : il accède à la plénitude de son être naturel.

Ainsi, *humanitas* offre plusieurs sens superposés, ou plutôt comme emboîtés, qui s'engendrent logiquement, de plus en plus riches, c'est-à-dire de plus en plus exigeants. L'homme jette un regard sur ses limites comme être terrestre, puis il pose le principe d'un lien du cœur, d'un lien spirituel, avec tous les hommes; c'est proposer un comportement

[5] Pour illustrer, entre autres, les services immenses que cet helléniste raffiné rendit à sa patrie romaine, rappelons qu'il gagna la troisième guerre punique (il pleura sur les ruines de Carthage) et qu'il s'empara de Numance, réputée imprenable, en Espagne.

[6] Voir Herescu, *loc. cit.*, p. 72.

[7] Voir Herescu, *loc. cit.*, p. 73.

comme exemplaire, un style de vie, donc promouvoir un type d'homme — le bienveillant. Et les âmes apprennent à donner force à ce lien en assimilant les œuvres de l'esprit, en faisant leur cette substance, qu'on appelle encore *humanitas*, parce qu'elle est fruit de l'homme et que ce fruit livre ses graines. Une tendance générale de l'esprit vers un idéal, et des moyens permettant de l'atteindre, telle est donc l'*humanitas* en soi, qui se propose à tous.

Pour devenir opérante, elle suppose, de la part du sujet, la détermination d'être de plus en plus homme : *humanior*. Nous sommes alors sur le plan de l'existence, celui de la perfection de chacun, le seul qui nous intéresse.

Toute la littérature latine, de Térence à saint Augustin, en passant par Cicéron et Sénèque, est traversée par ce courant qui est volonté d'achèvement personnel et d'amour universel.

Telle est la source de l'humanisme : un idéal de perfection et des moyens à disposition.

Les mettre en œuvre, c'est ce qu'on appelle se cultiver, verbe qui correspond au substantif humanisme : il exprime l'exécution du plan avec les matériaux proposés. Se cultiver, c'est s'humaniser au sens défini plus haut.

* * *

Mais réservons la notion de culture pour la confronter avec celle de spécialisation. L'une et l'autre y gagneront en précision. Et bornons-nous pour l'instant à répondre à la première question qui s'est posée : qu'est-ce que l'homme pour l'humanisme traditionnel ? C'est un être naturellement porté à la bienveillance envers son semblable et qui donne essor, vers ce but, à toutes ses ressources spirituelles. Ajoutons : par la pratique des sciences et des arts, et nous avons l'humaniste.

Certains, et non des moindres, donnent même, comme définition de l'humanisme, le mouvement de cette volonté qui se propose deux buts étroitement subordonnés :

> Nous entendons par humanisme [écrit Paul Renucci [8]] la volonté de saisir l'histoire tout entière de la pensée et de l'art afin de la mobiliser au service de l'homme, considéré comme le plus perfectible des êtres et le seul capable d'entendre et de maîtriser l'univers.

[8] *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age* (IVe-XIVe siècle), Paris, Société d'Edition « Les Belles Lettres », 1953, p. 9.

Peu importe que l'on évoque d'abord l'arc ou la cible, pourvu que la flèche s'envole.

En d'autres mots : l'homme a l'amour pour but, l'intelligence comme moyen et l'ascèse comme méthode. Si l'homme est la mesure de toute chose, selon la formule de Protagoras, c'est qu'en un sens tout se réfère à lui, qu'il est toujours la fin sur le plan terrestre : que ce soit l'autre comme objet de ma bienveillance, ou moi-même comme objet de ma propre perfection, sans quoi, nous le verrons, l'amour pour l'autre demeure bien précaire.

L'ennui, c'est que Protagoras aurait rejeté l'interprétation que nous donnons de son principe. Mais ne nous en laissons pas imposer par la fameuse phrase : que vaut l'autorité du sophiste quand il s'agit de comprendre l'*humanitas* ? Imagine-t-on seulement ce qu'aurait pu être la civilisation gréco-romaine, source de notre humanisme, si elle s'était édifiée à partir du principe de Protagoras ?

Posons-nous plutôt cette question : la bienveillance dont nous parlons a-t-elle son principe dans un au-delà de l'homme ? est-elle une valeur transcendante ? Oui, et c'est ce qui sépare humanisme et individualisme. Oui, répondent les plus grands humanistes antiques. Certes, il semble bien que le sens religieux manquait à Panétius de Rhodes qui fut le maître à penser des Scipions et des Lélius, mais c'est à Cicéron que revient la gloire d'avoir porté la tradition humaniste à sa perfection, et pour Cicéron, cette disposition d'amour au cœur de l'homme, c'est « la nature [qui] l'y a inscrite en témoignant que l'univers est la commune patrie des dieux et des hommes [9] ».

Donnons maintenant la parole au plus autorisé des Grecs en la matière, car nul ne contestera que l'essor humaniste de l'antiquité doit plus, infiniment plus à Platon qu'à Protagoras, dont le *Théétète* consomme la ruine philosophique.

> La vérité [dit Platon [10]], voici comment il nous faut l'énoncer : [la Divinité est toute justice, l'homme le plus juste est ce qui lui ressemble le plus;] c'est aussi par rapport à cela que se mesurent authentiquement l'habileté d'un homme ou bien sa nullité, l'absence chez lui de ce qui fait un homme.

[9] P. de Labriolle, *loc. cit.*, p. 426, qui renvoie à Cicéron, *De Legibus*, I, 26.
[10] *Dans le Théétète*, 176 B-C.

Et plus clairement encore dans *les Lois* : « Dieu est la juste mesure de toute chose, beaucoup plus qu'un homme, quel qu'il soit[11]. » La φιλανθρωπία ni l'*humanitas* n'étaient donc immanentistes, elles se reconnaissaient, au contraire, dépendantes de la divinité.

Une fois sauvegardés les deux buts indissociables — amour et perfection, — on peut discuter sur l'ascèse. Il ne s'agit pas de constituer un mandarinat en proclamant : hors des humanités, point de salut ! Non, les moyens sont innombrables, de se parfaire en obligeant les autres.

Mais dans la fin réside l'essence ou la nature : ce qui fait l'homme, sur le plan personnel, c'est sa réponse à sa propre nature, dont il prend conscience et à laquelle il se conforme par sa vie. Il faut se convertir à l'humanité ou se pervertir. L'homme est celui dont l'existence est un « oui » renouvelé à sa nature spirituelle, aménagée, ordonnée de plus en plus parfaitement à l'amour. Celui qui est en voie d'humanisation, peu importe son occupation : il est foncièrement humaniste. Citons Littré en guise de confirmation, avec l'exemple qu'il emprunte à Bossuet.

> Humanité : sentiment actif de bienveillance pour tous les hommes...
> « Loin de nous les héros sans humanité ! » (Bossuet, *Louis de Bourbon*).

Quel relief prend cette parole au XXe siècle !

Ceci nous semble justifier le titre de cet exposé, qui aura pu paraître boîteux : qu'il se catalogue socialement comme humaniste ou spécialiste ou qu'il échappe à ces catégories, l'homme digne de ce nom a toujours l'attitude humaniste fondamentale. Homme et humaniste se recouvrent, disons le mot, existentiellement.

La distinction irrécusable s'opère avec l'être qui prend une attitude restrictive vis-à-vis de sa propre nature : refus total ou partiel de se parfaire. On dresse sa statue individualiste à l'écart de la grande aventure personnelle qu'exige la nature humaine pour être complète. On se spécialise dans un petit canton dont on fait son univers à l'exclusion de tout autre : c'est avoir la mentalité spécialiste, même si l'on est humaniste par profession.

L'humanisme sans élan intérieur et ouverture vers l'autre, sans impérieux besoin de perfection chez celui qui le pratique, n'est que

[11] IV, 716, C.

matériel de bibliothèque. Et les bibliothèques, « comme l'écrivait Valéry quelques jours avant sa mort, [... ce] sont des cimetières ». Bernanos ne rapporte le mot que pour y souscrire [12].

L'humanisme est principe de vie intérieure ou lettre morte. Il est tout particulièrement incompatible avec cette attitude où, même expert en beaux discours et entouré d'honneurs, on se borne à n'être homme que par définition. Pour cela il suffit de naître, et les plantes mêmes en sont capables. Combien de temps faut-il « pour faire un homme » ? « Il faut cinquante ans, répond Gisor Kyo, cinquante ans de sacrifices, de volonté [...] [13]. »

Dire, comme on l'entend, que le vieil humanisme a fait faillite, c'est constater, à tort ou à raison, que les hommes l'on réduit à la lettre, désaffecté, trahi, sur le plan de la vie : qu'ils se sont reposés de croître. Les siècles attestent au contraire sa force vivifiante jusqu'à notre temps, pour les hommes de bonne volonté. Il serait facile d'évoquer à ce propos des ombres illustres ou de nommer des vivants qui sont l'honneur de notre espèce.

Cette volonté de perfection dans le sens même de sa nature, par la pratique des humanités, n'a jamais été abandonnée. Qu'on se rappelle les vers que Chrétien de Troyes écrivait au milieu du XIIe siècle sur l'héritage de « clergie » et de « chevalerie [14] » ou, à la fin du XIIIe, l'envolée sur la vraie noblesse, dans *Le Roman de la Rose.* En voici quelques lignes qui attestent, en leur style naïf, combien l'idéal d'*humanitas* était quelque chose de vécu pour un Jean de Meung :

> Les clercs [...] ont plus d'occasions d'être nobles, courtois et sages que les princes et les rois, qui n'ont point de culture; et voici pourquoi : le clerc voit dans les écrits, avec les sciences prouvées, raisonnables et démontrées, tous les maux qu'il doit éviter et tous les biens qu'il peut obtenir. Il y voit l'histoire du monde; il lit dans les vies anciennes les méfaits des vilains et les actions des braves gens; bref, il voit écrit dans les livres tout ce qu'on doit fuir et imiter afin d'acquérir la noblesse, qu'on soit clerc, disciple ou maître. Et sachent ceux qui n'y parviennent pas qu'ils le doivent à leur cœur mauvais, car ils en ont plus d'occasions que ceux qui courent les cerfs sauvages [15].

12 Georges BERNANOS, *La Liberté pourquoi faire ?* Paris, Gallimard, 1953, p. 203.
13 André MALRAUX, *La Condition humaine,* Paris, Gallimard, 1933, p. 398.
14 *Cligès ou la fausse mort,* v. 27-39.
15 *La vraie noblesse,* extrait du *Roman de la Rose,* dans Robert BOSSUAT, *La Littérature morale au Moyen Age,* Paris, Larousse, [s.d.], p. 81.

L'idéal humaniste a été réaffirmé avec une vigueur toute particulière, comme chacun le sait, à cette époque encore mal définie qu'on appelle la Renaissance. Plus près de nous, les philosophes dits de l'existence ont revécu intensément et développé avec force cette intuition : qu'au-dessous d'un certain niveau de conscience intellectuelle et morale, on n'est pas vraiment un homme, une personne humaine; on appartient au monde de l'« on » — le pronom on — on est monsieur Tout-le-monde, interchangeable avec le premier venu, comme un outil.

La culture a précisément pour but de faire accéder les hommes au plein épanouissement de la conscience personnelle qui sait reconnaître son bien et le vouloir.

Et c'est dans la mesure où elle fait plafonner les êtres humains à un niveau médiocre d'humanité que la mentalité spécialiste est à condamner. Car à la volonté d'être de plus en plus homme, au premier devoir envers soi-même et envers les autres, elle substitue, par incurie, le laisser-aller vers l'homme moins homme et, pour parler comme Nietzche, vers le « sous-homme ».

Il est temps de tourner notre regard de ce côté.

* * *

Nous allons évoquer, de l'homme à mentalité spécialiste, quelques spécimens concrets, pour les confronter ensuite avec l'homme cultivé, c'est-à-dire l'homme qui développe son humanité par la culture de l'esprit.

Portant le débat sur le terrain universitaire — le sujet nous y oblige — nous rappellerons que les sciences, admirables créations de l'esprit humain, mettent l'homme en grand danger d'inachèvement, quand il est privé du secours des humanités.

Une telle opinion vous classe comme un homme des temps révolus égaré dans le monde d'aujourd'hui : un bref aperçu historique confirmera bien entendu que le courant de la spécialisation est moderne (Littré donne les mots de spécialiste et de spécialisation pour des néologismes en 1889); mais on verra qu'il reste à l'homme, quand il s'est qualifié moderne, quelque chose à faire pour être homme tout court. Car ce mot, si souvent prononcé le dernier, comme le mot sans réplique, comporte un sens très limitatif.

Nous y insisterons en dégageant, pour terminer, les effets, sur les personnes et la société, du courant moderne que représente une certaine spécialisation.

L'homme à mentalité spécialiste, nous l'avons vu, s'autorise à limiter sa propre nature, comme on choisit un aspect d'une science. Attitude inévitable dans un cas, désastreuse dans l'autre : on ne vit pas impunément au rabais.

Tel, par exemple, prendra conscience de sa nature, de sa finalité et de sa perfectibilité, mais il n'y engagera pas sa précieuse personne; dilettante de toute carrière, il n'est pas un homme.

On peut aller jusqu'à l'accord de principe et se cantonner dans l'inertie, maintenir le *statu quo* — ou déployer une curiosité esthétique pour les réponses des grands hommes aux appels de leur nature, pour les formes qu'elles ont prises, les moyens remarquables qui furent mis en œuvre, mais,

souffrez que je l'admire et ne l'imite point

— pas d'ascèse, voyons !

Tel dira « non » sans grand débat. Et il y a ceux qui éludent jusqu'à la question.

Tous les types énumérés ont ceci en commun : ils abdiquent, à des degrés divers, la dignité humaine, en renonçant, pour leur propre compte, à l'impulsion humanisante fondamentale, si vigoureusement illustrée par le mouvement humaniste.

Ils évoquent l'arbre qui se serait voué à l'hiver : ils se sont limités du côté des fruits, en refusant l'ascèse nécessaire.

Ce type d'homme, qu'il soit un savant confiné ou un ignorant prétentieux, met son activité cantonnée en balance avec les aspirations humaines essentielles. Et comme son individu est seul juge, il l'emporte.

Voici quelques exemples de cet être borné et buté, l'homme à mentalité spécialiste.

Pour ce savant, la science qu'il a choisie est un absolu — puisqu'il l'a choisie — sans communication humaine avec l'extérieur, le monde des pauvres types. Lui, il est le sage.

Encore peut-il être dominé par une grande idée, servir dans la solitude, à longue échéance, les hommes qu'il a presque oubliés. Mais il y a celui qui croupit tout simplement dans une routine, à qui l'indif-

férence complète pour autrui emplit l'âme de toiles d'araignées : le sens du relatif ? l'échelle des valeurs ? — qui est la mesure humaine, la mesure humaniste, l'ordre mystérieux de la vie, — mais pourquoi faire ?

Le mépris (au sens étymologique de dépréciation), le mépris des hommes, par un refus du même ordre, peut aussi se manifester ainsi : on exige de celui que l'on sert un hommage ou un tribut disproportionné à ses mérites, et plus encore à ses besoins réels, quitte à aggraver ceux de l'autre. L'acte de bienveillance est subordonné à un intérêt égoïste. Né pour être un homme, on ne sacrifie à l'humanité — au sens défini par Littré — que dans la mesure où il le faut pour se spécialiser en marge de l'humanité, contre les hommes, comme percepteur, sous quelque nom que ce soit.

Ma nature est ouverture sur autrui, mon individu sera coffre-fort.

Nous allons voir que cette attitude est caractéristique de l'anticulture. Elle n'est pas la seule.

N'hésitons pas à reconnaître une mentalité spécialiste, une fin de non recevoir à sa nature, un non à la dignité humaine, chez l'étudiant qui a rayé de son programme, dans toute la mesure du possible, la culture traditionnelle, ou qui perd tout élan vital quand vient le moment de lui consacrer un peu d'attention. Curieux pharisien, qui regarde de très haut tout ce qui dépasse les limites d'un égoïsme très circonscrit. Il a prévu son chemin jusqu'à telle position confortable dans la société et ne s'en laissera pas distraire. Il est l'homme d'une chose. La chose à conquérir sera la mesure exacte de son humanité : il ne sera homme qu'autant que la chose l'exige, pas plus. C'est pourquoi il fera ses études sans amour pour la vérité, qui le délivrerait, mais il n'en a pas le goût. Il ne boira pas à la source qui le ferait homme. La vie matérielle a déjà tout son cœur. Il se peut d'ailleurs que ses parents ou certains de ses éducateurs — profanant ce beau nom — l'aient poussé dans l'ornière qui mène à quelque chose, sans songer un instant qu'il existait pour être un homme.

Spécialiste de mentalité encore, l'intellectuel que sa discipline emprisonne, devenant de plus en plus l'horizon ultime; l'attention, trop longtemps tenue en bride, toujours ramenée sans pitié, a perdu son essor vers des objectifs plus essentiels. Ou bien, dès le point de départ,

on n'assignait pas vraiment à sa discipline de fin extérieure. L'âme n'était pas tournée vers autrui, et l'intellectuel s'est fait un socle de sa discipline particulière, à moins qu'elle ne soit devenue simplement le mécanisme qui ramène le chèque au bout du mois.

Combien de ces médiocres qui s'installent dans un titre comme dans un fief, seigneurs ombrageux, qui s'affairent dès qu'ils entendent des pas : « on travaille, là-dedans », suggèrent-ils. Leur mépris se mesure toujours exactement à la qualité de l'autre : son existence, ils le sentent, les met en question. « C'est la grandeur même qui les blesse », comme disait Péguy [16]. Elle est une sourde menace pour leur mensonge. Car en latin, rappelons-le, *vanitas* signifie mensonge. La culture détourne d'un pareil avilissement.

Spécialiste, enfin, le connaisseur qui a butiné les fleurs des générations passées et qui, au lieu d'en recueillir le miel pour ses cadets, s'en gorge et s'en rengorge bêtement, comme si toute une tradition devait aboutir à cette indigestion.

Mais la forme la plus inhumaine de la mentalité spécialiste consiste à ne traiter les hommes que comme des fonctions qui s'acquittent d'un rendement. C'est le vice que l'on pourrait appeler administratif. On coordonne, hiérarchise, déplace, mobilise, rejette des unités. Méthode mathématique : on fait abstraction du fait qu'il s'agit d'un complexe de passions, de volonté, d'aspirations qui demandent à s'exprimer. La voix enlève aux qualités de l'outil, docilement muet. Le regard même est en trop. C'est pourquoi, au sens physique, on ne vous voit pas. Et c'est compréhensible :

> L'expression des yeux n'est pas objet, n'appartient pas au monde physique objectivé; c'est une pure manifestation de l'existence, l'apparition de l'esprit sous une forme concrète. D'un objet on ne peut que disposer, avec un regard on ne peut que communier [17].

Et le rire ? Un scandale, voyons : il est le propre de l'homme.

C'est ainsi qu'on s'efforce d'imposer, à quelques hommes que l'on a sous ses ordres, pour raison d'efficacité, l'anonymat auquel sont condamnés les ouvriers de la grande usine, la fourmilière humaine, qui devient l'archétype de la cité idéale.

* * *

[16] *L'Argent*, suivi de *L'Argent suite*, Paris, Gallimard, 1932, p. 113.
[17] Nicolas Berdiaeff, *Cinq Méditations sur l'Existence*, Paris, Fernand Aubier, Editions Montaigne, 1936, p. 172.

Il faut bien reconnaître, nous l'avons vu, que la mentalité de spécialiste est souvent payante, soit qu'elle autorise à exiger de l'autre, en espèces, plus qu'un homme ne ferait pour le même service, soit qu'elle permette d'atteindre, sans se fatiguer à devenir un homme, le même but social que l'être soucieux de sa dignité.

C'est tout bénéfice, sur un plan.

Mais cela se paie en « monnaie vive », comme dirait Lorca. C'est la culture qui en fait les frais. Constatation banale s'il en est, à force d'avoir été formulée.

Vous le savez bien, le terme de culture est usé. Il a perdu ses sortilèges, vilipendé par tant de harangues. Et il est impossible d'évaluer les dégâts de la mentalité spécialiste sans restaurer d'abord le concept de culture dans sa réalité vivante, qui lui donne son retentissement sur nos âmes... S'il n'est vraiment plus rien, nous n'avons rien à perdre. Mais, disons-le tout de suite : c'est un contre-sens que l'homme cultivé, quand il mérite de s'appeler Mortdefroid, comme ce notaire de Claudel dans le *Pain dur*.

Essayons de ramener le concept de son état de chose froide à sa signification vécue.

Le terme de culture dépasse en extension celui d'humanisme. Il a besoin d'être délimité par une épithète. Il y a la culture scientifique, acquisition du savoir nécessaire à l'humanisation de la nature, ou à sa conquête : oui, on rencontre bien plus souvent ce substitut significatif. Bref, la culture scientifique, qui débouche sur les techniques, est le gage de notre puissance sur la nature. La culture humaniste, ou simplement culture, est, en gros, l'équivalent d'humanisme. On les emploie dans le même sens. C'est ainsi qu'André Malraux a pu écrire : « Toute culture est plutarquienne en ce qu'elle transmet une image exemplaire de l'homme [18]... »

Nous ne croyons pas, toutefois, solliciter le sens du mot en le centrant sur sa valeur étymologique; elle a le mérite de stimuler l'imagination, dont le rôle éducatif est capital.

Les Romains furent longtemps de simples paysans avant de découvrir, avec l'*humanitas*, un autre ordre de fertilisation. Depuis lors, la culture est à l'esprit humain ce que l'agriculture est à la terre :

[18] *Les Voix du Silence*, Paris, N.R.F., 1951, p. 629.

à la fois l'art et le travail nécessaires pour obtenir les fruits les plus beaux et les meilleurs possible. Mais cette fois, le laboureur est aussi le champ et les moissons essentielles, dont les œuvres d'art sont un signe. « Qu'importent nos œuvres, demandait Jouhandeau, si notre vie n'est pas un chef-d'œuvre [19] ? » Tout homme cultivé n'est pas artiste, mais il se crée un style de vie en faisant siennes les grandes démarches de l'esprit, en assumant la quête qui fait la grandeur de l'homme.

C'est ce qu'il recherche par le contact avec les grandes œuvres, qui sont les instruments de la culture. Elles ne font qu'un avec l'idéal d'*humanitas* qui s'y inscrit d'une façon tantôt claire et tantôt diffuse; pour l'âme qui y communie, ces œuvres sont la sève, la sève de l'âme qui s'accroît dans un sens donné, celui de la grandeur spirituelle, que l'homme reconnaît depuis des millénaires comme la dimension proprement humaine. Saint-Exupéry l'appelle tout simplement « la bonne direction, celle que nous avons prise dès l'origine, en nous éveillant de la glaise » et qui « seule » conduit au « bonheur » et à la « paix ». Car « c'est vers la conscience que marche la vie [20] ».

Une œuvre d'art, littéraire ou autre, est l'aboutissement d'un effort de l'esprit. Son pouvoir est du même ordre. Empruntons encore à Saint-Exupéry une illustration de cette vérité :

> Comment mesurer l'homme ? L'ancêtre de celui-là a dessiné, une fois, un renne, sur la paroi d'une caverne, et son geste, deux cent mille ans plus tard, rayonne encore. Il nous émeut. Il se prolonge encore en nous. Un geste d'homme est une source éternelle [21].

L'auteur reconnaît, à un mouvement de son âme, l'impulsion transmise par une œuvre de l'esprit, dont le langage est universel dans le temps.

Faire une œuvre d'art, c'est prendre conscience de ce qui donne son prix à la vie, et l'inscrire dans une matière. Il est difficile à capter,

[19] Eugène Masure écrit dans le même sens : « ... si l'esprit avait achevé en nous son œuvre ordonnatrice, [...] ce travail d'incarnation que les peintres réussissent sur la toile, et qui consiste à inscrire la pensée en couleurs et le sentiment dans les lignes, notre propre chair l'aurait réalisé en ses membres harmonieux : quel spectable ! celui d'ailleurs qui nous hante toujours, parce qu'il est la limite vers laquelle tend vraiment notre humanisme » (*L'Humanisme chrétien*, 2e éd., Paris, Beauchesne, 1937, p. 51).

[20] *Un Sens à la Vie*, Paris, Gallimard, 1956, p. 180.

Voir aussi Gabriel Marcel : « ... c'est l'âme, précisément, qui est une voyageuse, c'est de l'âme, et d'elle seule, qu'il est suprêmement vrai de dire qu'être, c'est être en route. C'est bien là, sans doute, ce que le spiritualisme de tous les temps a fortement pressenti; [...] » (*Homo viator*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1945, p. 10).

[21] *Ibid.*, p. 109-110.

l'objet de la contemplation et de l'amour. Que d'efforts pour lui trouver un langage que tous les hommes puissent entendre à l'exacte profondeur de l'âme.

Se cultiver par l'œuvre contemplée, c'est aller à la rencontre de ces nobles efforts, plier son âme à cette longue patience et faire sien l'élan d'un autre esprit, recevoir à plein son invitation à la vérité et à la beauté. Comme le soulignait Barrès :

> C'est peu d'avoir consciencieusement tourné autour d'une belle chose; l'essentiel c'est de sentir sa qualité morale et de participer du principe d'où elle est née. Il faut devenir le frère d'une beauté pour bien commencer à l'aimer [22].

La tradition culturelle est faite de « oui » successifs à cette proposition de noblesse que se transmettent les générations.

Se cultiver est une vocation qui est à la taille de l'homme, d'une vie totale et quotidienne. Il y faut cette mise de fond qui s'appelle la ferveur. C'est « notre force de vénération[,] qui est notre source profonde... », écrivait encore Barrès [23]. Il y faut le sens du mystère : la pratique des humanités ne saurait être une sorte de religion sans foi. A cet égard, voici une réflexion de Saint-Exupéry sur la foi religieuse qui s'applique très bien à la culture :

> Vous n'avez jamais cru ? Alors, vous ignorez ce que vous avez perdu. Car l'ensemencement ne se produit qu'à la condition d'entrer dans le système. C'est pourquoi a un sens le renoncement à l'esprit critique : essayez d'abord, pour voir quel homme naît en vous qui seul compte.
>
> On crée l'empire pour fonder l'homme [24].

La fameuse question : « A quoi ça sert ? » n'a donc pas de sens à ce niveau de réalité, parce que le mot servir, qui avait autrefois une signification à toutes les instances du réel, du monde minéral à la vie de l'âme, est aujourd'hui un mot dégradé par ceux qui, ne parlant plus que rendement, ont fait de la machine le modèle de l'homme, sans avoir même le mérite de s'apercevoir qu'ils instauraient un nouveau fétichisme.

Tirer profit des humanités, c'est devenir, s'accroître, dans un domaine où les esprits positifs n'ont pas accès, bien qu'ils tirent orgueil de cette carence. Sinon, comment pourrait-on définir la culture « ce

22 *Colette Baudoche*, Paris, Société d'Editions et de Publications, Librairie Félix Juven, 1905, p. 140.

23 Dans *Le Voyage de Sparte*, cité par Fernand Cauët, *L'Esprit de Barrès*, Paris, Plon, 1938, p. 164.

24 *Carnets*, Paris, Gallimard, 1953, p. 47-48.

qui reste quand on a tout oublié » ? Est-ce que la fortune est ce qui reste quand on a tout perdu ? C'est d'un autre ordre : celui de la patrie intérieure.

Qu'on ne dise pas : « Ce sont des mots. »

Nous avons tous vécu ces instants où, devant l'évocation artiste d'un beau geste, à la lecture d'un poème si discrètement vibrant, face à telle expression du visage humain ou tel pli de la terre qu'un sculpteur ou un peintre ont jugé dignes de pérennité, quelque chose en nous semble éclore ou se déplier, comme si une part de nous-même jusque-là ignorée s'éclairait, se mettait à vivre : Justice, Vérité, Beauté — les grandes valeurs humanistes abstraitement désignées — nous deviennent alors fraternelles et nous nous sentons moins indignes d'accueillir l'âme d'autrui.

Témoin illustre de ce miracle émouvant, Jacques Rivière raconte sa découverte des lettres en compagnie d'Alain-Fournier :

> « ... notre excellent professeur, [...] nous fit une lecture de *Tel qu'en songe* d'Henri de Régnier : ... » Jacques Rivière cite les passages qui frappèrent particulièrement les deux amis, dont « deux vers enfin qui, dit-il, tombèrent en nous comme une lente pierre dans une eau troublée : [...].
>
> Nous tombions, sans avoir même su qu'il en existât de tels, sur des mots choisis exprès pour nous et qui non seulement caressaient nommément notre sensibilité, mais encore nous révélaient à nous-mêmes. Quelque chose d'inconnu, en effet, était atteint dans nos âmes; [...].
>
> [...] nous étions dans l'enchantement et bouleversés d'un enthousiasme si pareil que notre amitié en fut brusquement portée à son comble [25]. »

* * *

Pour que l'âme éclose au monde qui est vraiment celui de l'homme, pour qu'elle reconnaisse les chemins de sa dignité, on ne saurait lui en ménager l'occasion avec trop de soin. Et c'est justement ce qu'empêche la spécialisation précoce, prématurée, qui se traduit par un refus plus ou moins net des humanités.

On objectera sans doute que la spécialisation ainsi comprise requiert tout de même l'exercice constant de l'intelligence, faculté humaine s'il en est. Tenons la chose pour entendue. A-t-on suffisamment insisté sur ce qui rapproche les sciences et les lettres ? On tient les problèmes de mathématique et la version latine pour des exercices

[25] Introduction à *Miracles* d'Alain-Fournier, Paris, Gallimard, 1924, p. 16-18.

également efficaces dans l'affinement de l'intelligence. Et après ? Ne voit-on pas ce qu'une version latine, pour être bien faite, sollicite et par là-même fait naître peu à peu chez un élève d'attention à l'événement particulier, à la personne concrète, ce qu'elle suscite comme référence intérieure au monde des sentiments, au sens du Bien et du Beau ? Il n'existe rien de comparable pour apprendre d'abord à écouter respectueusement l'autre — ce qui n'existe plus guère, — puis à rentrer en soi-même, ce qui est encore plus rare.

A quelle discipline scientifique faut-il comparer la lecture de Montaigne, qui fut pour Pascal l'occasion d'un immense enrichissement [26] ?

Les buts que poursuivent les sciences et les lettres ne s'excluent évidemment pas. Mais constater que leurs résultats ne se superposent pas, qu'ils ne font pas double emploi et conclure de là qu'elles sont simplement complémentaires — voilà qui ne saurait nous satisfaire. Parce qu'elles n'ont pas le même degré d'importance. Combien d'orateurs le proclament à leur insu quand ils répètent après tant d'autres, parce que ça fait bien : « Nous croyons à la primauté du spirituel. »

La science n'exerce ni la sensibilité, ni le savoir-vivre au sens élevé du mot : ce qui permet à l'homme de se conduire autrement qu'un étranger de cœur dans les conjonctures humaines desquelles la vie est faite pour une si grande part.

S'il est stupide de partir en guerre contre les sciences, il est bien plus condamnable de ne faire que des sciences, même en sauvant les apparences, avant que la culture n'ait pu travailler la conscience jusqu'à une certaine profondeur. Il faut apprendre un peu l'homme, acquérir un sentiment assez fort de ce qu'exige sa nature, et qu'on ne peut lui refuser sans mutilation, avant de se tourner définitivement vers les choses. La science, sans contrepoids d'humanité, forme la mentalité technicienne. C'est une variante de celle que nous dénon-

26 « La lecture de Montaigne gagne trente ans à Pascal, trente ans d'études, d'observations : toute l'expérience de l'antiquité et celle du XVIe siècle, rendue singulièrement précieuse par les rapprochements inattendus, par les commentaires pénétrants dont Montaigne l'accompagne, toute l'humanité concrète, en un mot, avec l'infinie diversité des individus, l'inépuisable diversité des événements, est mise à la portée d'un esprit curieux, [...] » (Léon Brunschvicg, dans son édition de Pascal, *Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1945, p. 120).

çons. L'esprit qui en est affecté ne reconnaît de réalité que matérielle, ce qui est humain lui devient indifférent. La formation exclusivement scientifique ne contribue pas peu à multiplier cette espèce d'homme « qui n'a pas de prochain, mais des choses [27] ».

Car les sciences, enfin ! — chacun le sait — n'étudient que la matière. La science est l'étude de la nature, même si le fruit en revient indirectement à l'homme. Et pour voir le danger de cette attention exclusive aux choses, point n'est besoin d'être grand psychologue. Elle devient une habitude. Elle en prend la force et l'ampleur. « L'habitude est une seconde nature. » Quel est le sort de la première ? Tout le problème est là.

L'autre hiver, à la radio allemande, le philosophe Jaspers se faisait un devoir de rappeler — avec quelle vigueur ! — les savants atomiques au sens de la solidarité universelle, qui est une conquête préchrétienne. Problème négligeable : leur science, la superscience, ne le pose pas. Qui douterait de leur intelligence ? Mais elle demeure le moyen de la conquête scientifique, comme elle pourrait être celui de la conquête humaniste. Et ce moyen se perfectionne à l'usage, bien entendu. Mais ce n'est pas par le moyen qu'on définit un type d'homme, c'est par le but recherché que l'on aime avant de l'atteindre... Les moyens suivent. Nous l'avons bien vu en étudiant l'évolution du mot *humanitas*.

L'esprit, celui de l'homme, se définit par l'intelligence et le cœur. Un génie desséché comme une brique est un monstre, dégénéré par rapport à son père qui était peut-être un illettré : son frère d'espèce lui devient étranger.

Sans aller aux cas limites, examinons les effets, sur l'individu d'abord, de la spécialisation prématurée. Car ne nous laissons pas tromper par le mot. La spécialisation prématurée est un phénomène négatif. Éliminer les humanités dès le jeune âge, c'est creuser un tunnel pour arriver plus vite aux filons de la fortune. On ne sait même pas que l'homme est fait pour une vie plus large et plus haute. On se limite avant d'avoir pu en prendre conscience. On donne, de fait, la primauté au matériel, avant de connaître toutes ses responsabilités d'homme. On compromet gravement ses chances de le devenir,

[27] Voir Georges Bernanos, *La Liberté pourquoi faire ?* p. 108. Le professeur Jacques Ellul dénonçait en ces termes une autre emprise, celle de l'économie, devant le Centre protestant d'Etudes.

par mépris ou indifférence aux moyens traditionnels; on abandonne son âme en jachère à l'âge des premiers vrais coups de pioche. Et ce qui fait l'homme, c'est l'âme, même pour un agnostique comme Malraux :

> L'humanisme [lit-on dans *Les Voix du Silence*], ce n'est pas de dire : « Ce que j'ai fait, aucun animal ne l'aurait fait », c'est dire : nous avons refusé ce que voulait en nous la bête, et nous voulons retrouver l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase [28].

Mauriac écrit de son côté :

> Ses élites [celles de notre jeunesse] [...] n'existeront que dans la mesure où elles ne se laisseront pas dévorer par la bête, [...]. Je ne fais pas ici de morale. Il s'agit pour chacun de nous de n'être pas dévoré. Sauver son âme, cela a un sens, même au temporel [29].

Et sauver son âme ne consiste pas à se barder d'interdits. Cela signifie d'abord ne pas la laisser perdre par désintérêt pour le genre de réalité qu'elle représente, par distraction, paresse, suffisance. Péguy et Bernanos se sont-ils suffisamment emportés contre ceux qui ne se servent jamais de leur âme, fussent-ils parangons de vertus. Sauver son âme, c'est repartir chaque jour à sa conquête, prendre connaissance de ce royaume, ou devenir royaume pour cette reine. Saint-Exupéry a écrit des pages inoubliables sur ce thème.

La bête foisonne comme l'herbe folle : nous aurions tort de l'identifier avec le diable au corps, qui n'est pas, Jean Guitton l'a très bien vu, le pire des démons.

En quoi le mouton, dont toute la pensée s'appelle opinion publique, et la conscience « qu'en dira-t-on ? », en quoi la termite, qui ne souffre le travail que bureaucratique et ne conçoit d'habitat que fabriqué en série, en quoi la fourmi, qui accumule et agrippe comme celle de la fable, en quoi tous ces hommes qui ont oublié leur âme auraient-ils droit à plus d'indulgence qu'un libertin ?

Que l'intelligence de l'homme lui permette d'être une termite bien plus industrieuse que celle des tropiques, une fourmi qui a inventé la banque et tient carnet, un mouton moins limité en production que le laineux, la compétition était gagnée d'avance. Mais « l'homme ne devient homme que dans la poursuite de sa part la plus haute », objectons-nous avec Malraux [30], même si telle femme trouve son idéal dans le « good provider », le fournisseur.

28 P. 639.
29 *Le Bloc-notes*, dans l'*Express*, 15 janv. 1959, p. 36, col. 3.
30 *Les Voix du Silence*, p. 639.

En d'autres termes, « le seul nécessaire, comme l'affirmait M. Boyancé, ce n'est pas pour l'homme d'acquérir une situation intéressante dans la machine sociale, mais d'avoir un esprit d'homme, avec tout ce qui fait la dignité de cet esprit ». Et « la société la plus parfaite n'est pas celle où l'on apprend aux enfants à gagner leur vie, mais à la vivre et à la gagner par surcroît ». Comment peut-on mépriser ces humanités qui « nous offrent une expérience de l'homme, une connaissance de sa nature, de ses passions et de ses aspirations », cet humanisme par quoi nous « apprenons [...] à bien conduire nos pensées [31] » ?

On nous accusera de prétendre, pour les humanités, à une hégémonie utopique, en nous rappelant que la civilisation occidentale est bel et bien celle de la conquête du monde. Assurément, mais depuis Socrate — « Connais-toi toi-même » — elle est d'abord et surtout celle de la découverte de l'homme. Une mauvaise tête comme Saint-Exupéry s'obstinera à répéter : « Vous m'offrez un plus bel immeuble, une meilleure voiture, un air plus pur... Mais quel homme, pour les habiter [32] ? »

* * *

Le problème de la spécialisation est au cœur de notre querelle des anciens et des modernes. Querelle jamais éteinte. Seulement, l'enjeu n'est plus le même qu'autrefois. Les hommes, depuis toujours, se sont opposés sur les formes de la recherche, mais ils s'accordaient sur le but : ils étaient préoccupés de la même qualité. Voici que chez des êtres sans nombre, la qualité — celle de l'homme et de ce qui l'exprime — n'excite plus l'intérêt. Ils n'en ont vraiment que pour la quantité : pour les choses consommables et utilisables.

A cet égard, le courant de la spécialisation est éminemment moderne. Pour beaucoup de niais, décervelés par la publicité, moderne est synonyme d'excellent. Attention ! « Qui dit moderne dit mode, et qui dit mode dit le contraire d'humanisme [33]. » Voyons un peu, voulez-vous ?

[31] *Propos divers sur l'avenir de l'humanisme*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé*, nouvelle série, juillet 1946, p. 29, 31, 33, 30.

[32] *Carnets*, p. 28.

[33] Fernand Robert, *L'Humanisme, Essai de Définition*, Paris, Société d'Edition « Les Belles Lettres », 1946, p. 104.

La spécialisation (au sens que nous avons précisé) est une fonctionnalisation des hommes : devenir une fonction lucrative économico-sociale prime ou supplante la croissance humaine de la personne. Montesquieu en a composé l'apologue en une phrase, sans le savoir : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent manger du fruit, ils coupent l'arbre et cueillent le fruit. » Il en est ainsi dans les faits sinon dans les intentions, dont nous savons que l'enfer est pavé. Sur le plan utilitaire, on n'a que faire d'intériorisation : ça ne paie pas. C'est à toute fin utile, selon la formule, qu'on néglige d'axer sa vie, dans le détail sur des valeurs transcendantes. Là n'est pas la signification du temps. « Fais-toi valoir toi-même » est bien plus efficient que « connais-toi toi-même ». N'a-t-on pas défini le monde moderne par ce glissement d'une maxime à l'autre ?

Ce gauchissement a une histoire. Elle ne remonte pas au déluge : qui ne songe aux économistes anglais du XVIIIe siècle ? L'esprit moderne le plus agressif est une vérification à tout prix de leur conception de l'homme : un animal industrieux, soumis au déterminisme des lois économiques — qui n'a d'autre fin que la possession et la jouissance.

Le libéralisme et le moyen de son triomphe, la multiplication illimitée des machines, sont très nouveaux venus en Occident : le temps de faire leurs preuves. Et les hommes y ont mis le prix. Le libéralisme : y a-t-il nom plus prometteur de liberté ? On n'en a pas moins rétabli, sous ce nom, un esclavage auprès duquel celui de l'antiquité semble doux, au moins en ce qui concerne les enfants, avant de susciter les divers totalitarismes dont le XXe siècle devait porter le carcan.

La mentalité spécialiste est dans cette visée : elle dérive de postulats matérialistes, maintient ce courant d'idée. Et ceux qui s'y abandonnent consacrent le triomphe de plus en plus exclusif, en profondeur, des « valeurs issues, comme le constate T. S. Eliot, d'une vie mécanisée, spécialisée, citadine [34] ». Pour l'auteur anglais, « le double mobile animant la vie sociale, c'est, entre hommes, l'intérêt

[34] Thomas-S. Eliot, *Sommes-nous encore en Chrétienté ?* trad. par Albert Frédérik, Bruxelles, Editions universitaires, 1946, p. 101.

particulier et, entre l'homme et la nature, la conquête ou plutôt le pillage de celle-ci par celui-là organisé en société [35] ».

Notre époque a ses mérites. Mais c'est un idéal très précaire que d'être moderne. Il est placé aussi bas que possible. On peut attendre mieux que cela d'un homme. Les millénaires qui ont précédé les deux derniers siècles le prouvent et les hommes de notre époque qui ont une autre foi que le mythe du progrès. On nous accusera sans doute de noircir notre temps : on passe pour pessimiste dès qu'on dit des vérités qui ne flattent pas.

D'ailleurs, pour s'assurer de ne pas partir en guerre contre des moulins à vent, il suffit de se faire expliquer, par des gens pratiques, le sens de quelques aphorismes qui résument la nouvelle sagesse de l'Occident. Celui-ci, par exemple : les affaires sont les affaires. C'est éminemment moderne. Pour retrouver l'équivalent dans la mentalité latine, il faut remonter jusqu'au début du IIe siècle av. J.-C., époque qui a précédé la floraison de l'*humanitas* dans l'entourage de Scipion Émilien. Un marchand de Plaute proclame en effet que « l'homme est un loup pour l'homme [36] ».

Le loup réapparaît très vite. Il suffit de ne plus se préoccuper d'être pleinement homme : ce n'est pourtant pas, à première vue, une atteinte au bon sens. Seulement, le temps n'est plus de l'argent [37], mais une mystérieuse condition de la croissance, la patiente conquête de la qualité humaine, que nous enseignent les plantes elles-mêmes. Il y a quelques mois, à la radio, on demandait au jeune fils d'un fermier pourquoi il se plaisait à la ferme : « Parce que j'aime voir les choses pousser », a-t-il répondu.

La conquête de la qualité humaine ne peut pas être laissée au hasard, à des moyens d'occasion, à des expédients. Il faut au moins se faire indiquer les chemins, s'excercer aux premiers pas.

Les métiers s'apprennent sous la conduite d'un patron, dans un atelier. Le métier d'homme, pour être bien pratiqué, n'est pas plus facile à apprendre que celui de cordonnier ou d'ingénieur.

S'il devient secondaire d'être un homme, ce qui découle logiquement et effectivement d'une certaine conception des études, c'est que

35 *Ibid.*, note du traducteur, p. 100.
36 *Asinaria*, v. 88.
37 Mounier a défini l'argent, quelque part, « le temporel à l'état pur ».

nous donnons la primauté aux problèmes de l'avoir sur ceux de l'être, pour parler comme Gabriel Marcel, à l'éphémère sur l'immortel, au confort matériel sur l'aventure de l'esprit. Pour employer les fortes paroles de Malraux, nous abandonnons l'instauration de « l'obsédante plénitude humaine » pour devenir « espèces soumises [38] ». Il ne reste plus qu'à nous congratuler d'être dépositaires du vrai sens de l'homme — oui — comme les musées sont les gardiens des armures des temps passés.

« Nous avons la vérité », dirons-nous. La vérité on ne l'a pas. On s'emploie à la servir de toutes ses forces. On la vit. On la transmet comme une flamme d'adoration. Aussi bien cette question a été posée : « Se soucie-t-on de former des hommes démonstratifs tout autant que d'entretenir les démonstrations traditionnelles en bon état de service [39] ? » — des hommes démonstratifs « de la force et de l'honneur d'être homme [40] » ?

Le sel de la terre n'est pas un marchand de sel, un grossiste détaillant, il *est* le sel de la terre. Cette parole nous donne la mesure totale de l'homme. N'est-ce pas Thibon qui remarquait combien l'Évangile est riche d'enseignement, d'un point de vue même simplement psychologique ?

* * *

L'enjeu de la partie est plus grand qu'on ne veut bien l'accorder. Plaçons-nous ici sur le plan social : il y va de la substance de notre civilisation, de son aptitude à abriter l'homme, de son degré d'universalité. La mesure d'une civilisation, c'est le type d'homme qu'elle crée. Saint-Exupéry l'a noté dans une formule saisissante : « Une civilisation repose sur ce qui est exigé des hommes, non sur ce qui leur est fourni [41]. » Par exemple, *humanitas* est devenu, chez les Romains, « un de ces mots, écrit Labriolle, qui résument et symbolisent l'idée que telle civilisation se fait de ses plus hauts devoirs [42] ». Toutes les institutions, les arts, les liens vivants qui caractérisent une civilisation sont le produit de ce sentiment vécu que Saint-Exupéry appelle exigence,

38 *Les Voix du Silence*, p. 637 et 639.
39 Emmanuel Mounier, *L'Affrontement chrétien*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, p. 10.
40 André Malraux, *Les Voix du Silence*, p. 640.
41 *Citadelle*, 134e édition, Paris, Gallimard, 1948, p. 51.
42 *Loc. cit.*, p. 421.

et Labriolle, devoir. Et toutes les créations d'une civilisation — qui est faite d'une cité et d'une idée-mère — renforcent la tendance civilisatrice. Mais celle-ci peut dépérir au milieu de ses monuments de toutes sortes, par désaffection, infidélité. « Ce n'est pas la règle qui nous garde, c'est nous qui gardons la règle », fait dire Bernanos à une Carmélite. Ceci est vrai hors du cloître. « Les institutions valent ce que valent les hommes — la société ce que valent les mille démarches particulières qui lui donnent son sens [43]. »

L'homme occidental est le produit d'efforts millénaires; il représente les sacrifices sans nombre, la longue fidélité de générations qui se sont senties solidaires : huit siècles de paganisme, vingt siècles de christianisme. Il a fallu le courant positiviste pour rompre à la fois le pacte des générations et des classes, pour assurer le triomphe de l'individualisme, avec son type exemplaire, l'homme-requin, le « go-getter ». Et voici que sournoisement, pour n'en avoir ni l'air ni le nom, nous emboîtons le pas. Nous parlons les yeux au ciel de cet « esprit pratique » dont le XVIIIe siècle avait fait son dieu. L'homme éternel ? Nous changeons tout cela, comme les médecins de Molière. Ils changeaient le cœur de place : pécadille. Nous ne lui en ferons bientôt plus aucune. Il faut être moderne !

Péguy ne s'y trompait pas : le monde moderne est celui qui se dresse contre toute grandeur, la païenne et la chrétienne. Ne nous fions pas trop à la conservation des habitudes, des routines : prenons nos responsabilités au lieu de crier au pessimisme. L'homme est celui qui se souvient pour prévoir : qu'on mesure la pente descendue depuis deux siècles.

C'est ici que le lettré, le clerc, peuvent rendre service... L'homme moderne est trop souvent d'une ignorance si profonde en dehors de « son domaine » (il serait plus équitable de l'appeler son lopin ou sa parcelle), qu'il ne sait littéralement ni d'où il vient ni où il va. Son monde est le meilleur des mondes possibles, il est *le* monde. L'homme moderne, mesuré à l'échelle de l'humanité, évoque, toute proportion gardée, la caricature que Churchill donnait de Christophe Colomb, sous le nom de premier travailliste : « Il est parti sans savoir où il allait et

[43] A. de Saint-Exupéry, *Carnets*, p. 22-23.

il est arrivé sans savoir où il était. » Trop de modernes s'embarquent en méconnaissant jusqu'à l'existence d'un arrière-pays.

Les anciens ont appris l'homme. De plus en plus, nous apprenons tout sauf l'homme. Nous pourrions mettre au moins un peu d'amour-propre à ne pas laisser perdre ce que tant de générations se sont donné la peine de gagner pour nous. Le sens de la solidarité, pour l'homme, il s'étend aussi dans la dimension du temps.

Le monde a changé. C'est vite dit. Qui a dispensé l'homme de devenir, au long des jours qui lui sont donnés ?

Les hommes qui ne sont plus capables de certains mouvements de l'âme reconnus comme universels disent que le monde a changé. Ils ne conçoivent en fait de changement que celui des modes successives. C'est l'homme qui a changé. Mais son changement, à lui, comme celui de tous les vivants, se traduit en croissance ou en dégénérescence. S'il laisse périr certaines parties de son âme, il ne peut plus y recevoir ce qui s'adressait à ces parties-là quand elles étaient vivantes. Une âme affaissée ne peut avoir la capacité d'une âme fière. N'empêche que cette âme racornie ira se vanter d'avoir changé, d'être libre !

Que l'homme renonce, délibérément ou par omission, à la conquête de son âme, c'est toute une civilisation qui se vide de substance humaine; et on tend vers une société où celui qui persiste à devenir un homme se sent de plus en plus étranger.

Il ne s'agit pas de jouer les prophètes, mais simplement d'être clairvoyant; c'est notre devoir le plus strict. Ne voyons-nous pas se former sous nos yeux un nouveau type d'homme caractérisé par un désintérêt avoué pour les réalités qui dépassent le confort matériel ? Cet homme est intelligent, mais il y a des réalités dont il ne parle pas, parce qu'il ne les pense pas. Et il trouve ridicules ceux qui s'y attardent.

Qu'est-ce à dire ? Que l'occidental ne sera plus que la moitié de lui-même ? Calcul illusoire : nous voyons naître un homme qui laisse végéter ce qui le fait homme pour aller plus vite aux affaires. Bergson disait qu'il nous fallait au contraire « un supplément d'âme » pour équilibrer cet accroissement démesuré de notre corps que représentent les puissances de la technique. Pour emprunter les termes d'une formule courante — « il ne sait pas ce qu'il fait » — nous devons savoir

de mieux en mieux ce que nous faisons, afin de mettre au service du Bien toute cette énergie qui ne connaît ni bien ni mal, irresponsable.

Tenir pour négligeable de développer en nous le sens de la responsabilité ne signifie pas que nous retournerons, en quelque sorte, à l'état sauvage. Le civilisé dégradé, intimement déchu, serait plutôt ce qu'on appelle un barbare [44]. De toute façon, si la puissance conquise par l'intelligence est tellement redoutable pour l'homme, c'est qu'elle n'est plus au service d'un homme entier. Le loup réapparu, les plus belles inventions ramènent la fatalité grecque.

C'est cela, précisément, que doit conjurer l'humanisme, une plante à laquelle on refuse de plus en plus la terre, l'eau et la lumière. Et on constate scientifiquement qu'elle est moribonde. Plus on prend la vie comme une aventure strictement matérielle, moins il y aura d'hommes complets, et plus l'humanisme sera menacé.

Pourquoi parler toujours d'hypertrophie des sciences ? Parlons un peu de l'atrophie de l'humanisme. Restreindre les exigences des sciences ne suffirait pas à le restaurer. C'est changer l'esprit, qu'il faut. Et par l'humanisme. Car on fait à la publicité un crédit qui se montrerait illusoire à cette profondeur. L'apprentissage de l'effort, du sacrifice, s'impose d'urgence. L'humanisme s'étiole de l'affaiblissement de l'homme qui trouve trop fatigant, et inutile, de s'élever aux hautes régions de lui-même. Pour reprendre les mots par lesquels nous définissions la conduite humaniste, on refuse l'ascèse; la méthode périclite et le but s'estompe.

Il est des fatalistes, ou quiétistes, qui s'en remettent à la loi des grandes oscillations. L'arbre humain penche d'un côté, puis se redresse... Oui, mais il faut qu'il ait gardé suffisamment vivantes ses racines, c'est-à-dire : qu'un certain nombre d'individualités demeurent vigilantes [45]. Alors se vérifie cette page de Psichari :

> [...] ce n'est pas seulement le père qui éduque l'enfant, mais aussi, surtout peut-être, les pères, ses pères, les mille forces du passé, les conseils obscurs des forêts et des pâtis, mêlés aux voix innombrables des penseurs et des poètes. Voilà ce qui prévaut contre une déviation particulière. La route, un instant perdue, se retrouve. [...]

44 Voir G. Bernanos, *La Liberté pourquoi faire ?* p. 204.

45 Il semble que les chrétiens confondent souvent l'optimisme et l'espérance; cette méprise est fatale au sens de la responsabilité.

> Appel intense que celui de la terre et des livres, ardente sollicitation que celle des champs de notre enfance, quand c'est la douceur de Virgile qui s'y mêle [46].

Veillons tout de même, malgré notre propension à laisser faire au destin, — c'est-à-dire à user le moins possible de la liberté qui nous fait hommes, — à ne pas assombrir trop l'horizon des hommes, à ne pas généraliser un type d'hommes moralement inférieur à nos pères. Car l'humanisme est un art de vivre, dont la culture est l'apprentissage, et un art de vivre, c'est une morale. Le savoir-vivre, au sens que nous avons dit, ne doit pas faire figure de parent pauvre, il ne doit pas jouer le rôle du pauvre Lazare dans une école de haut savoir.

* * *

La culture, rappelons-le une dernière fois, est simultanément prise de conscience et accomplissement de ses plus hauts devoirs, montée aux sources de la joie. Elle est conquête de la vie personnelle, de la vie à la lumière des valeurs transcendantes, celles que proclame l'humanisme.

Substituer un individualisme matérialiste à une vie personnelle ne signifie pas nécessairement que nous allons au-devant de la catastrophe atomique : personne n'en sait rien. Mais nous sommes menacés d'un mal moins glorieux. Et ici, il faut avoir fait vœu d'aveuglement pour traiter de pessimiste celui qui le dénonce, car il est déjà constatable deci-delà.

Tous ces gentils spécialistes, sur lesquels nous nous penchons avec sollicitude depuis un moment, formeront demain l'élite de la société : ils en seront les gens instruits, exerçant les professions dites libérales, occupant les postes-clefs dans les grandes institutions. Ils seront en un mot les hommes en vue à une époque déterminée, et toute proche, de notre civilisation. L'élite sert d'exemple; c'est elle qui crée le climat d'une société, qui mesure par ses qualités mêmes la teneur en qualité humaine des relations entre les hommes.

Aussi, ce dont nous avons besoin avant tout, c'est d'hommes préparés à connaître les hommes : il est indispensable que leurs âmes soient suffisamment exercées pour ne pas traiter les hommes exactement les uns comme les autres, confondant ressemblance et identité. Et d'une certaine façon, on traite toujours autrui comme son semblable :

46 Ernest Psichari, *L'Appel des Armes*, Paris, Louis Conard, 1945, p. 86.

l'homme sans cœur ne soupçonne pas la sensibilité de l'autre et le malmène par insuffisance. La sympathie est le don d'ouvrir son âme à la mesure de chacun. Nous voulons des élites qui en soient capables.

Or il est clair que de l'étude de la nature, ou d'une science codifiée, à la compréhension d'une âme d'homme, il y a un élargissement nécessaire dans l'éventail des facultés sollicitées. Ce n'est pas du même ordre. Et des humanités aux sciences qui ne ménagent pas une arrière-boutique pour penser l'homme, il y a rétrécissement, amoindrissement. « La connaissance de l'homme serait-elle moins exigeante que celle de la nature [47] ? »

Connaître, c'est se mettre à la place de l'autre, et même, selon la définition bien connue, « devenir l'autre en tant qu'autre ». Et il n'y a pas d'amour sans connaissance. L'amour est le but ultime de l'humanisme. N'ayons pas l'hypocrisie de proposer la philanthropie ou la charité si nous en refusons les moyens. N'obligeons pas les autres à devenir petits pour pouvoir continuer à être reçus dans notre âme. Qu'est-ce donc qu'« un homme avec qui on ne peut pas discuter » ? « Il faut une certaine envergure pour affronter le pathétique et en recevoir le message [48]. » On ne se heurte déjà que trop souvent à une espèce étrange là même où l'on s'attend à rencontrer un être *humain*. « Être vraiment grec, disait un rhéteur hellène, c'est savoir converser avec les hommes [49]. » Cet idéal met en valeur, avec une simplicité sublime, un aspect essentiel de ce qui fait l'homme. Et « avant de porter l'image de l'homme céleste, croyons-en saint Bernard [50], nous devons commencer par porter celle de l'homme terrestre ».

Louis THEUBET,
professeur à la Faculté des Arts.

[47] Lire dans Emmanuel MOUNIER, *Traité du Caractère*, les admirables pages 45 et 46, d'où est tirée cette phrase (édition revue et augmentée, Paris, Seuil, 1947).

[48] SAINT-EXUPÉRY, *Un Sens à la Vie*, p. 76.

[49] Cité par Eugène MASURE, *L'Humanisme chrétien*, p. 277, qui renvoie au P. ROUSSELOT, *Christus*, Beauchesne, 1919, p. 121.

[50] *Lettre XI*, citée par Em. MOUNIER, *L'Affrontement chrétien*, p. 43.

L'attitude chrétienne en face du judaïsme actuel

Parmi toutes les nations, Yahvé a élu Israël pour conclure Alliance d'amitié; Dieu a choisi librement et ses décisions sont sans repentance : « Ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu ne reviennent pas en arrière » (*Romains* 11, 28-29). Le Nouvel Israël, depuis la venue du Christ, c'est le peuple chrétien, héritier du peuple juif. Mais on ne renie pas facilement sa mère, surtout lorsque celle-ci a été l'élue du Très-Haut; « nous demeurons spirituellement des Sémites », affirmait Pie XI. Un lien mystérieux subsiste, reliant les Juifs du monde entier au destin spirituel du monde; l'Église ne peut considérer comme parfaitement étranger ce peuple dont l'histoire antique est devenue pour nous histoire sacrée, partie essentielle de l'histoire du salut, proférée par nos Livres saints. L'hérédité du sang n'explique pas tout.

Une pièce de théâtre, présentée ces dernières années en divers pays d'Europe sous le titre *Procès à Jésus* repose la grave question de l'implication du peuple juif dans le procès du Christ et de la régularité formelle d'un tel jugement. La réponse apportée n'est pas si mauvaise, puisqu'elle dénonce le meurtrier moins dans un peuple représenté par quelques-uns de ses membres de jadis que dans chaque humain, dans la mesure où il trahit sa religion. N'était-ce pas déjà l'enseignement du *Catéchisme du Concile de Trente*, où nous lisons : « sa mort fut l'effet de sa volonté, et non de la violence de ses ennemis... »; « Or, si l'on veut chercher le motif qui porta le Fils de Dieu a subir une si douloureuse Passion, on trouvera que ce furent, outre la faute héréditaire de nos premiers parents, les péchés et les crimes que les hommes ont commis depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour, et ceux qu'ils commettront encore jusqu'à la consommation des siècles [1]... » Il ne nous appartient pas, à nous chrétiens, de refaire le procès historique

[1] *Catechismus Concilii Tridentini*, pars I^a, art. 4, cap. 5, n° 14, Paris, Lecoffre, 1878, p. 59.

de Jésus et nous n'avons pas davantage à instruire celui du peuple juif. Aussi bien ne s'agit-il pas de validité juridique, mais d'authenticité religieuse. Si nous n'avons pas à juger, c'est notamment parce que nous en sommes incapables : jusqu'à la fin des temps, bon grain et ivraie entremêlent leurs pousses.

C'est à la stricte vérité autant qu'à la justice que nous devons de combattre un antisémitisme dégradant dont il reste encore trop de traces chez chertains éducateurs ou écrivains pourtant bien intentionnés. Soit l'exemple de l'accusation malsonnante de « peuple déicide », dont l'emploi dans les pays chrétiens se fait heureusement plus rare. Reportons-nous un instant aux Évangiles. Seul Luc fournit des détails sur le cheminement vers le Calvaire, les autres évangélistes se limitant à mentionner, comme en passant, l'épisode du Cyrénéen. « Le peuple, *en grande foule*, le suivait, ainsi que des femmes qui se frappaient la poitrine et se lamentaient sur lui » (*Luc* 23, 27). « Et toutes les foules qui étaient accourues pour assister à ce spectacle, voyant ce qui s'était passé, s'en retournaient en se frappant la poitrine » (*Luc* 23, 48). Cette attitude spontanée de la foule juive n'est-elle pas plus significative que l'attitude prise au moment où les grands prêtres et les Anciens l'excitaient contre Jésus [2] ? « C'est un grand malheur, écrit le P. de Lubac, d'apprendre le catéchisme contre quelqu'un. » On se trompe toujours, et doublement, quand c'est au nom même de la vérité chrétienne qu'on fait acte de haine ou qu'on prône une attitude d'hostilité. Est-ce là répondre à la Loi nouvelle promulguée justement par le Christ et scellée de son sang après qu'il eût prononcé cette prière : « Père ! pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). Mieux vaut donc s'en tenir à ces recommandations toujours actuelles, que nous tirons des « Dix points de Seelisberg [3] » :

> Il faut : 1° Rappeler que c'est le même Dieu vivant qui nous parle à tous dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. 2° Rappeler que Jésus est né d'une mère juive de la race de David et du peuple d'Israël [...]. 3° Rappeler que les premiers disciples, les apôtres et les premiers martyrs étaient juifs [...]. 7° Éviter de présenter la Passion de telle manière que l'odieux de la mise à mort retombe sur les Juifs...

[2] Marc 15, 11; Matthieu 27, 20.

[3] Il s'agit des recommandations édictées par la Conférence judéo-chrétienne tenue en 1947 à Seelisberg, en Suisse.

Mais il y a davantage à faire que de vivre simplement sans chicanes. Chacun est en mesure de rappeler aux autres d'utiles vérités, et l'effort n'est perdu pour personne, de ceux qui au sein du christianisme se sont attachés à montrer les richesses de la tradition judaïque [4]. En effet, héritiers d'une tradition que nous ne récusons pas, les Juifs de notre temps affrontent comme nous et avec nous un monde d'incroyance où les valeurs religieuses sont gravement en péril. Sous toutes les latitudes, certains d'entre eux luttent pour leur foi, et méditent sur la façon dont il leur convient aujourd'hui d'en vivre. « L'amour est un élan de l'âme qui se détache pour s'unir à une très haute lumière... », commentait récemment, à Jérusalem, l'un des porte-parole du judaïsme contemporain. N'avons-nous rien à tirer de leurs luttes, de leurs difficultés, de leurs réussites, de leurs échecs mêmes ?

De leur joie aussi, n'est-ce pas ? Car il est curieux de remarquer qu'un des peuples dont la destinée ait été le plus évidemment marquée au sceau du tragique se montre l'un des moins tristes qui soient. A la joie, on peut ajouter l'humour : « C'est un fait, écrit Emmanuel Berl, que l'humour semble un apanage plus particulier des Anglo-Saxons et des Juifs, lesquels se trouvent précisément les deux peuples les plus rompus et les plus adonnés à la lecture de l'Ancien Testament [5]. » Certes leur joie n'est pas une participation consciente à la joie du Ressuscité, désormais et à jamais glorieux. Mais on trouve chez les Juifs, teintant leur spiritualité et leur vie, la joie des peuples qui ont beaucoup souffert. La tristesse n'est pas une force de survie.

Si le christianisme est surtout religion de charité et l'islam religion de croyance, le judaïsme ne tient-il pas sa physionomie religieuse originale de l'espérance religieuse qui l'anime ? Le judaïsme vaut ce que vaut son espérance. La tension qui existe entre une religion juive axée sur l'espérance messianique et un État laïc qui n'aurait d'autre fin que

[4] Voici quelques ouvrages catholiques qui par leur courtoise objectivité travaillent à un rapprochement dans la vérité et le respect mutuel : P. Herford, *Les Pharisiens*; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus*; P. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*; H. de Lubac, *Israël et la Foi chrétienne*; Cl. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*; du même, *La Doctrine morale des Prophètes d'Israël*; P. Paul-Marie-de-la-Croix, *L'Ancien Testament, source de vie spirituelle.* Indiquons encore le n° 47 du *Supplément de la Vie Spirituelle* (4e trimestre 1958) consacré à *L'âme religieuse juive de notre temps*, où collaborèrent juifs et chrétiens, et où l'on trouvera la bibliographie critique la plus à jour.

[5] E. Berl, *L'humour et le Judaïsme* dans un numéro de la *Revue de la Pensée juive* tout entier consacré à l'humour juif (n° 6, janvier 1951).

la paix du *convivium*, recouvre la tension existant entre l'espérance biblique, vertu surnaturelle ou destinée à le devenir, et l'espoir simplement humain d'un monde terrestre meilleur.

S'il est vrai qu'un peuple importe moins par ses ressources actuellement disponibles que par l'énergie avec laquelle il polarise toutes ses forces vers un but accepté et aimé en commun, nul doute que l'État d'Israël ne vaille mieux que sa puissance politique, économique ou militaire, si appréciable soit-elle. On connaît l'humour de cet ami à qui Georges Duhamel faisait part de son projet de visiter Israël : « Israël ! c'est bien petit. Si vous y passez une journée, que ferez-vous l'après-midi ? » L'État israélien est un signe sur terre, signe ambigu sans doute et encore incertain de lui-même quant à son insertion dans l'histoire religieuse du monde, mais dont l'existence même témoigne que la puissance économique ou politique n'est pas tout, que la volonté d'une poignée d'hommes résolus peut civiliser une terre et manifester l'émergence de l'esprit. Sans doute se mêle-t-il encore là trop de compromissions, mais la destinée de ce peuple ne peut nous laisser indifférents, non plus que la présence à nos côtés des Juifs de la Diaspora. Tous, ils posent une question, comme on dit; c'est à eux de répondre, mais nous voici attentifs. Et si cette réponse prend de plus en plus conscience, en ces hommes, que sa vraie direction est religieuse, nous saurons qu'ils s'engagent sur le chemin de la fidélité à leur sang.

Israël ne représente cependant qu'un aspect de la question juive, qu'une partie de la vie judaïque. Diverses sectes du judaïsme ne s'affrontent-elles pas au surplus jusqu'en Israël ? Tandis que le temple baïaniste domine la ville d'Haïfa, Kurdes et Druzes manifestent l'influence arabe en d'autres secteurs. En chacun des pays où une colonie juive s'est implantée, l'évolution de leur pensée n'a pas été sans créer d'assez profondes divergences. Pour ne citer qu'un exemple, mais important, le judaïsme nord-américain ne forme pas un monolythe absolument uni : à côté de ce qu'on appelle le *judaïsme orthodoxe*[6], qui a ouvert à tout Juif des États-Unis la porte de la pleine citoyenneté

[6] Il connaît lui-même un mouvement favorable à la mitigation de la loi primitive, au contact de la vie et de la pensée occidentales (Mizrahi, Hapoel Hamizrahi), et une tendance plus intégriste (Agudat Israël) : le problème du *Halakhah*, touchant l'adaptation des prescriptions légales et rituelles, reste pour l'*orthodoxie* plus qu'une difficulté, une source de divergences.

qui leur était jadis contestée, le *judaïsme réformé* s'est permis les plus audacieux assouplissements dans le rituel [7] et l'adoption d'un mode de vie « américain » de grande ouverture sur la science et le progrès universel de l'humanité; mais il faut signaler aussi le *judaïsme conservateur (The United Synagogue)* qui s'efforce de trouver une voie médiane entre le conformisme des « orthodoxes » et les hardiesses des « réformés » : au « théologisme » des premiers et au « philosophisme » des seconds, il oppose un « historicisme » judaïque fort engagé dans l'aspect humain de l'histoire; le *reconstructionisme* enfin s'éloigne du *judaïsme conservateur* pour prôner une espèce d'empirisme où la transcendance religieuse risque d'être compromise [8].

Malgré tout, ce qui étonne devant la pensée juive est sans doute moins sa diversité que le fait qu'elle ait résisté aux facteurs d'émiettement et d'assimilation qui risquaient de faire disparaître son message original. L'histoire ne présente pas d'autre exemple de la perpétuation d'une race ainsi disséminée dans le monde, encore consciente de son unité et de son originalité, malgré toutes les assimilations partielles consenties ici et là par les communautés locales. Que proclame donc au monde, parfois très consciemment, parfois comme malgré lui, ce peuple dont l'importance dans l'histoire universelle est sans proportion avec son importance numérique, elle-même si fortement altérée par le nazisme ?

Le judaïsme nous rappelle tout d'abord à la transcendance d'un Dieu que le Nouveau Testament n'a dépourvu d'aucun des plus redoutables attributs de justice et de colère dont il a paré lui-même son visage dans l'Ancien Testament. On oublie parfois, chez les chrétiens, que l'Ancienne Alliance a été une préparation indispensable à la Nouvelle Alliance dans le Christ; car il en est de l'humanité comme des peuples, des peuples comme des individus, une pédagogie — requérant parfois un long délai de maturation — est nécessaire à l'accès des plus hautes vérités. Ne nous méprenons pas sur l'amitié avec Dieu : c'est un redoutable mystère, dont la camaraderie humaine ne représente qu'un bien médiocre écho. Nous n'épiloguerons pas sur la défense faite d'exécuter des images taillées, ni sur le péril des veaux d'or. Notons

[7] Voir le *Minhag America* : rituel d'Isaac Mayer Wise, qui eut une grosse influence.
[8] Voir Jean Holz, *Trois cents ans de Judaïsme américain*, dans *Cahiers sioniens*, 9 (septembre 1955), p. 224-243.

toutefois que si Dieu a daigné prendre visage humain en son Fils, l'image fraternelle qu'il nous donne de lui-même n'est pas destinée à voiler les Épiphanies du Dieu redoutable, mais à être reçue dans le contexte d'un enseignement assimilé selon le cheminement suggéré plus haut. Nous ne parlerons alors jamais à la légère de l'amour de Dieu. Le culte incessant rendu au Très-Haut dont on redoute de prononcer le nom, Yahvé trois fois saint, Seigneur des armées, entretient un sens de l'absolu, un sens du mystère, un sens du sacré, un sens de la transcendance divine enfin, qui pour nous-mêmes ont la source que leur connaissent les Juifs.

Puis voici qu'apparaissent dans le cadre de l'Alliance les deux notions corrélatives qui forment encore une des plus précieuses révélations de l'Ancien Testament : celle de *loi* et celle de *liberté*. Pour l'homme, pas de loi sans liberté, et pas de liberté sans loi : voilà de quoi mettre au pas bien des parodies du pouvoir et des caricatures de la liberté. En effet, *la Loi* dont il s'agit n'est pas la dernière idole érigée par un monde qui croit s'inventer au fur et à mesure que Dieu le laisse dérouler l'histoire : cette Loi sourd de la miséricordieuse sagesse de l'Éternel; elle est justice autant que don venant aider et guider l'homme. Le jour où le peuple juif aurait confondu l'Absolu avec le pouvoir d'une quelconque puissance temporelle, ce jour-là le peuple juif aurait de nouveau construit son veau d'or. Si le salut des civilisations est à chercher du côté du *salut de la personne humaine*, juifs et chrétiens marchons côte à côte pour proclamer au monde ce dont la négation menace de causer la ruine de tous.

Le judaïsme nous invite encore à ne pas séparer prématurément l'âme et le corps. Expliquons-nous. Certes la liturgie catholique autant que la pensée thomiste nous ont formés dans la perspective de la profonde unité (unité substantielle) de la personne humaine, laquelle constitue un *tout* autonome, celui d'un être concret simultanément matériel et spirituel; à tel point que nous considérons la mort comme un *état violent* auquel devra mettre fin la résurrection des corps. Nous risquons cependant d'être souvent influencés par un monde qui non content d'avoir confondu l'humanisme avec on ne sait quel esthétisme de l'esprit, expérimente aujourd'hui un choc en retour où l'éthique prétend trouver son âge adulte en une thérapeutique; la

technique et la science s'y croient alors affranchies de toute direction prudentielle. Du donné vétéro-testamentaire, il faut bien reconnaître que le christianisme a placé la dimension religieuse essentiellement dans la mystique, dans le spirituel, dans le moral (l'esprit ne doit-il pas commander au corps ?) au sens où la vie théologale l'assume, en laissant davantage au monde profane les domaines biologique, hygiénique et social. La loi mosaïque, malgré les difficultés invraisemblables que son application exacte pose à des hommes de notre temps, ne laisse pas de nous rappeler à quel point c'est *tout l'homme* qui s'avance vers sa destinée, quelle qu'elle soit. L'unicité de notre être rend contagieux tout mal qui se saisit de nous. Saint Thomas a fermement élucidé le point en théologie morale, au chapitre de la connexion des vertus, mais sa visée sur la solidarité de l'être humain par rapport à lui-même allait bien au delà. La séparation où l'on voit actuellement s'enfoncer médecine et morale, pour nous limiter à un exemple typique, marque bien les suites d'une laïcisation sans doute inéluctable, mais qui nécessiterait au plan personnel une synthèse qui n'est plus opérée au plan de la communauté. C'est devenu un lieu commun que de remarquer qu'il a fallu bien des siècles pour redécouvrir les notions d'hygiène sociale que, sous l'inspiration divine, Moïse avait d'emblée imposées avec une perfection remarquable, voici trente-deux siècles.

Notons bien que la spiritualité juive est plus proche de la nôtre que ne le laisseraient supposer certains tableaux caricaturaux dressés de la première à partir de perversions insuffisamment représentatives. Cela tient à ce que l'Ancien Testament porte déjà nombre de prescriptions importantes reprises par le christianisme. N'oublions ni l'identité immuable de Dieu ni la cohérence de sa pédagogie : on avance sans renier le chemin parcouru. Ainsi rencontrons-nous dans l'Ancien Testament la prescription de l'amour effectif des ennemis (*Exode* 23, 4), de la non-reddition du mal pour le mal — « Ne dis point : Je lui ferai comme il m'a fait; je rendrai à cet homme selon son œuvre » (*Proverbes* 24, 29); « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif, donne-lui à boire » (*Proverbes* 24, 21), — d'une sainteté imitatrice de celle du Père (*Lévitique* 29, 2), le principe de la joue tendue (*Lamentations* 3, 30), les macarismes concernant les pauvres (*Psaume* 109, 31), les affligés qui pleurent (*Isaïe* 25, 8), les débonnaires qui auront

l'empire de la terre (*Psaume* 37, 11), la prohibition du désir d'adultère (*Exode* 20, 17), et même de la répudiation (*Malachie* 11, 16), de même que l'invitation à la joie dans le jeûne (*Isaïe* 58, 5). Une telle liste n'est pas exhaustive. Le rapprochement s'affirme encore plus nettement si l'on fait intervenir les sources talmudiques, dont la postérité par rapport au Nouveau Testament ne signifie en rien dépendance. Les vrais trésors que nous avons à acquérir sont au ciel (*Talmud*, trad. Schwab, II, 6); « Si quelqu'un s'abaisse lui-même, le Seul Saint l'élèvera; s'il s'élève lui-même, le Seul Saint l'abaissera » (*Eroubin* I, 13). Heureux les miséricordieux, proclame Israël (*Sanh.* LI b), et malheur à celui qui se met en colère contre son frère (*Traité Nédarim* XXII). Ne juge point le prochain de l'extérieur (*Pirké Aboth.* I, 6 et IX, 15); on usera envers chacun de la mesure dont il use pour autrui (*Sota* V, 7). La paille et la poutre sont mentionnés en *Baba Batra* XV, comme en *Matthieu* 7, 3, et sensiblement avant la naissance de Jésus, Hillel avait enseigné : « Ne fais pas à autrui ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse : voilà la Loi. Tout le reste est commentaire » (*Sabbat* XXXI a). Dieu pardonne comme nous pardonnons (*Roch Hachana* XVII, a). Tandis que le Nouveau Testament nous présente des exemples de pharisiens vertueux (Joseph d'Arimathie, Gamaliel), le Talmud invective les mauvais pharisiens (*Sota* III, 4). Rien de tout cela ne nous permet bien entendu d'atténuer nos divergences sur la personne du Christ.

Il n'en reste pas moins que les écrits talmudiques ne font point partie du canon de la Révélation et que notre accord sur l'Ancien Testament possédé en commun, transmis de la main de nos pères dans la foi, n'empêche pas de sérieux désaccords sur la signification de son contenu. Suivant qu'on accepte ou non les *Livres nouveaux*, les Anciens prennent une coloration autre. Car il est très difficile de lire exactement la même chose dans un livre un peu riche, surtout si le sens en a l'épaisseur et la densité du livre de la Bible, lorsqu'aucun magistère sensible n'impose à tous une interprétation fondée. Nous avons chacun nos passages de prédilection qui pour lui éclaire le reste. Entre les juifs et nous, il y a le Christ pour nous rapprocher dans tout ce qu'il résume de l'Ancien Testament, pour nous séparer sur sa profonde identité et sur tout ce que cette option, en vérité capitale, entraîne, même rétrospectivement. Dans son *Jésus raconté par le Juif errant*,

Edmond Fleg a écrit des pages d'une merveilleuse humanité : « Mon Jésus, que faisaient-ils de toi ! De tes pieds qui couraient pour porter la Bonne Nouvelle ? De tes mains qui s'ouvraient pour la bénédiction ? » Mais il ajoute, devant ce même mystère de réprobation : « Plus je marche à travers le monde, mieux je comprends pourquoi, ce matin-là — sans bien comprendre pourquoi — je n'ai pu porter sa croix. » Que le Messie ait pu venir, sans faire cesser l'injustice sur terre; que le Messie ait pu souffrir, sans épargner la souffrance de tous ses disciples présents et à venir; que son royaume soit déjà de ce monde, alors que l'épée reste hors du fourreau pour tant d'humains et que le loup refuse encore de brouter paisiblement auprès de l'agneau, voilà un mystère de foi pour le chrétien et un obstacle pour le juif. La présence juive avive chez les chrétiens la douleur de voir que l'Église de la vérité ne rayonne pas plus visiblement, plus tangiblement, aux yeux du dehors, aux sens de l'incroyant, des signes qu'ils attendent de la vérité et de la sainteté. Nul doute que pour nous le mystère de la Rédemption n'attende son achèvement jusqu'au dernier retour du Christ en gloire, mais l'espérance assurée que nous avons de cet accomplissement ne nous dispense en rien de nous soulever, moins pour la révolte que pour hâter la guérison, devant ce fait que la terre continue sa routine d'injustices et de guerres, devant l'incompréhension des puissants et l'égoïsme des riches, devant l'oppression et la haine, devant ce tableau navrant d'un monde en désordre qui se perpétue comme si le Christ n'était pas encore venu et n'avait pas payé la dette du péché. Ce retard dans la guérison, soulignons-le, ne comporte pas pour le chrétien l'absurdité qu'il présente aux yeux d'un juif, puisque nous n'attendons pas la même chose du Messie; mais il reste comme un scandale pour le chrétien et la présence juive pourrait bien avoir à nous le rappeler.

Tout en conservant la fierté, laquelle ne va pas sans quelque obligation, d'avoir reçu le véritable héritage du Christ, fils de David, sachons donc retrouver l'esprit qui animait Claudel lorsqu'il écrivait dans *Une Voix sur Israël* : « Je ne demande pas à Israël de se convertir *hic et nunc*, comme il serait cependant naturel que moi, catholique, je le désirasse. Je lui demande d'être fidèle à son privilège de priorité. Il ne s'agit pas pour le moment d'amalgamer des doctrines et des croyances inconciliables. Il ne s'agit que de pierre et de mortier. »

Toute œuvre d'œcuménisme, toute œuvre de rapprochement des mentalités de communautés différentes et divergentes est affaire de très longue haleine. La haine gâte tout; diatribes ou polémiques ne font guère avancer; seule une compréhension mutuelle dans l'amour fait progresser. Le respect de l'interlocuteur est la première condition de l'influence que nous désirons avoir sur lui. Il est insensé de demander à un homme de renoncer à brûle-pourpoint à ce qu'il considère comme l'essentiel de l'héritage de ses pères. Aussi ne trouvera-t-on pas déplacé que nous invoquions à la fin de ces pages des lignes où Mgr Charrière exprime ce qu'est la conviction chrétienne en face de nos frères des premières séparations.

> Le chrétien sait que tout l'univers depuis la chute est *récapitulé* sous le Christ; que ce qui pénètre aujourd'hui de grâces authentiques dans les formations du judaïsme et de l'islam leur vient d'un rayon du ciel passant par la croix rédemptrice; que ceux des disciples du judaïsme et de l'islam, dont le cœur est rectifié et docile à l'égard du mystère de Dieu, encore qu'ils appartiennent corporellement et visiblement au judaïsme et à l'islam, appartiennent déjà spirituellement et invisiblement au Christ et à son Église; qu'il n'y a pas d'autre unité spirituelle salutaire valable pour les hommes que celle qui se fait, visiblement ou invisiblement, autour du Christ, en qui, un jour, Israël lui-même reconnaîtra ouvertement son Messie et le Sauveur du monde [9].

François LEPARGNEUR, o.p.

[9] Lettre pastorale de S.E. Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, pour la semaine de l'unité (voir *Semaine catholique de la Suisse romande*, 16 janvier 1958).

Libéralisme et Libéralismes

ESSAI DE SYNTHÈSE [1].

Le libéralisme a fait l'objet de nombreuses études : on nous l'a présenté sous l'éclairement de l'histoire, de la controverse ou des préoccupations présentes; abordant l'idéologie, on a extrait des programmes d'action, choisi quelques thèmes fondamentaux ou frayé des voies droites à travers cette forêt; enfin, dans une tentative de remuer ce monde incandescent d'aspirations et d'énergies émancipatrices, on a affronté en sa profusion la dialectique des idées, des faits et des institutions. De ces efforts de recherche et d'analyse sont nées diverses interprétations qui, à partir d'optiques parfois assez contrastantes, ont fourni les éléments d'une vue panoramique et compréhensive du libéralisme.

A vrai dire, l'éventail des opinions peut être réduit à quatre ou cinq chefs. Le libéralisme est d'abord présenté comme une doctrine politique anti-étatiste. En ce cas, il désigne diverses philosophies qui, au nom de la primauté des droits de l'individu, s'opposent plus ou moins radicalement à l'arbitraire du ou des pouvoirs politiques [2]. Une aperception plus profonde le fait correspondre à une certaine philosophie laïque de l'homme et de la société où prime, fondée à la fois sur

[1] Sigles utilisés : *ESS* : *Encyclopedia of the Social Sciences*, New-York, The MacMillan Company, 1944, 15 vol.; *Enc.* : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, 1751-1780, 35 vol.; *DTC* : *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1909-1950, 15 tomes.

[2] « Doctrine politique suivant laquelle il convient d'augmenter autant que possible l'indépendance du pouvoir législatif et du pouvoir judiciaire par rapport au pouvoir exécutif et de donner aux citoyens le plus de garanties possibles contre l'arbitraire du gouvernement » (André Lalande, *Vocabulaire technique de la philosophie*, 7e éd., Paris, P.U.F., p. 557-558). Dans le même sens, Emile Mireaux affirme : « Le libéralisme ne conteste pas l'autorité nécessaire de l'Etat; il soutient toutefois que cette autorité n'est pas absolue », que ses droits ne sont pas primitifs mais « secondaires, dérivés », qu'ils « ne sont pas essentiellement distincts de l'individu » (*Philosophie du Libéralisme*, Paris, Flammarion, 1950, p. 7-8). C'est encore à un libéralisme politique que réfèrent d'abord les définitions proposées par George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Rev. Ed., New-York, Henry Holt and Co., 1954, p. 669-750; W. Y. Elliott et Neil A. McDonald, *Western Political Heritage*, New-York, Prentice-Hall, 1949, p. 688-689; Harold J. Laski, *The Rise of Liberalism*, dans *ESS*, t. 1, p. 103-124; Guido De Ruggiero, *Liberalism*, dans *ESS*, t. 9, p. 435-442.

un optimisme de la raison [3] et sur une négation du surnaturel et de l'autorité divine [4], une conception individualiste de la liberté [5]. Une troisième thèse, selon laquelle il faudrait y voir moins une idéologie qu'une attitude d'esprit, une tendance [6], n'empêche pas de dire qu'à un certain moment de l'histoire ait existé un libéralisme qui, fût-il considéré comme « pratique », formait « un monde complet » avec « ses maximes, ses modes, ses arts, sa littérature, sa diplomatie, ses lois, ses

[3] Selon Anatole Leroy-Beaulieu, le libéralisme « à la fois rationaliste et naturaliste », prétend « résoudre toutes les questions d'une manière rationnelle, à l'aide de principes abstraits, conformément à la logique et aux aspirations de la nature humaine, aspirations revêtues du nom de droits du citoyen, ou de droits du peuple » (*Les Catholiques libéraux. L'Eglise et le libéralisme de 1830 à nos jours*, Paris, Librairie Plon, 1885, p. II-III). Pour D.-P. Benoît, « le libéralisme est en substance le rationalisme lui-même » (*La Cité anti-chrétienne au XIXe siècle*, I. *Les erreurs modernes*, Paris, Société générale de Librairie catholique, 1885, tome I, p. 475). H. J. Laski précise : « the attitude which tests the validity of behavior and of institutions in terms of rational consent of men [...] » (*op. cit.*, p. 103). Don Félix Sarda, pour sa part, voit comme fond commun des principes libéraux « le rationalisme individuel, le rationalisme politique, et le rationalisme social » qui mènent à « la sécularisation » (*Le libéralisme est un péché*, nouvelle édition, Paris, Pierre Téqui, 1915, p. 6).

[4] En ce sens, le libéralisme est « un système politico-religieux qui, niant implicitement ou explicitement l'autorité divine de l'Eglise, proclame et défend la suprématie de l'Etat sur l'Eglise elle-même ou l'autonomie et l'indépendance de l'Etat dans ses relations avec l'Eglise » (*Lettre pastorale des évêques de l'Equateur*, dans F. Sarda, *op. cit.*, p. 259-260). En d'autres mots, il consiste, sous sa forme condamnable, en une « négation plus ou moins accentuée de la dépendance de l'homme envers Dieu et envers ceux qui participent à son autorité souveraine » (Henry Sauvé, *Questions religieuses et sociales de notre temps. Vérités, erreurs, opinions libres*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Librairie Victor Palmé, 1888, p. 37). Pourtant D.-P. Benoît limite le domaine de cette indépendance : pour lui, dans son acception la plus ordinaire, le système libéral prétend « que l'homme est essentiellement libre de toute autorité surnaturelle » mais non « des autorités naturelles » (*op. cit.*, p. 469). En définitive, l'émancipation libérale aboutit à l'affirmation de « la souveraineté absolue de l'individu, dans une entière indépendance de Dieu et de son autorité »; de « la souveraineté absolue de la société [...] »; de « la souveraineté nationale, c'est-à-dire le droit reconnu au peuple de faire des lois et de se gouverner [...] »; de « la liberté de penser sans aucun frein [...] » (F. Sarda, *op. cit.*, p. 5-6).

[5] « Le libéralisme est un système qui préconise avant tout comme principe et comme moyen d'épanouissement de l'individu, la liberté, et qui offre comme programme de toute organisation sociale, l'usage de cette liberté » (Paul Steven, *Eléments de Morale sociale*, Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1954, p. 50). Certains critiques sont plus catégoriques. Pour D.-P. Benoît, le libéralisme est en général, « un système qui exagère la liberté au détriment de l'autorité » et, selon le sens le plus absolu, un « système qui prétend à la liberté illimitée de l'individu et partant rejette toute autorité, soit religieuse, soit politique, soit même domestique » (*op. cit.*, p. 468-469).

[6] Le libéralisme apparaît alors comme une « tendance à réduire les droits historiques ou traditionnels d'un pouvoir central, l'autorité d'une collectivité, la rigueur d'une doctrine positive, au profit de l'individu, de ses droits rationnels, de ses aspirations naturelles, de ses façons personnelles de penser et d'agir » (Charles Constantin, *Libéralisme catholique*, dans *DTC*, t. 9, col. 506). Ou, si l'on veut, comme « a deep lying mental attitude which attempts in the light of its presuppositions to analyse and integrate the varied intellectual, moral, religious, social, economic and political relationships of human society » and whose « primary postulate, the spiritual freedom of mankind, [...] posits a free individual conscious of his capacity for unfettered development and self-expression » (G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 435).

machinations et ses guet-apens [7] ». Un libéralisme qui s'exprimait (et, pour une part, s'exprime encore)

> [...] sur le plan politique, par la démocratie parlementaire; sur le plan économique, par le capitalisme industriel de petites et de moyennes unités; sur le plan social, par l'accession au pouvoir et la domination de la bourgeoisie; sur le plan culturel, par les libertés de pensée et d'expression; sur le plan moral, par l'individualisme; sur le plan international, par [le] fameux principe des nationalités; sur le plan religieux, par un anticléricalisme plus ou moins virulent ou modéré selon les pays [8].

Ce qu'on a appelé la révolution libérale occuperait donc une aire beaucoup plus vaste qu'on ne serait porté à le croire. Par-delà l'effort des XVIIIe et XIXe siècles pour secouer le joug de monarchies décadentes et briser la domination du fanatisme et de l'intolérance, par-delà les impératifs d'une éthique sociale et d'une philosophie politique d'allégeance bourgeoise, ne faudrait-il pas la faire coïncider, ainsi que le veulent nombre de critiques [9], avec la crise de conscience de l'Europe post-médiévale et avec la montée subséquente d'une nouvelle *weltanschauung* centrée sur la raison, sur la nature et sur l'homme [10] ?

Cette essentielle question de même que l'inventaire des linéaments caractéristiques du libéralisme feront l'objet de l'analyse qui va suivre.

I. — LE LIBÉRALISME : UNE WELTANSCHAUUNG.

Préparée par l'averroïsme qui, en plein âge d'or de la scolastique, cherche à rompre l'unité hiérarchique de la sagesse chrétienne en soustrayant la philosophie à l'obédience théologique [11] et par l'ockha-

[7] F. SARDA, *op. cit.*, p. 7.

[8] Joseph FOLLIET, *La 3e révolution*, dans *Chroniques sociales de France*, 65 (1957), cahier 1, p. 11.

[9] Voir Emmet J. HUGHES, *The Church and the Liberal Society*, Princeton, Princeton University Press, 1944; H. J. LASKI, *op. cit.*; Joseph FABRE, *Les pères de la révolution, de Bayle à Condorcet*, Paris, Alcan, 1910; Kingsley MARTIN, *French Liberal Thought in the XVIIIth Century, A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Boston, Little-Brown, 1929; F. WATKINS, *The Political Tradition of the West, a Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge, [Mass.], Harvard University Press, 1948. Selon E. J. Hughes : « To view Liberalism as an innocuous political attitude to which most educated and civilized people generously subscribe is to stare unknowingly at a shell drained of its substance. » Le vrai libéralisme est autre chose. « The completed structure of Liberalism embodies an autonomous, self-sustaining conception of man's relationship to God, his universe, his society » (*op. cit.*, p. 4). F. Watkins pense de même : « Modern liberalism is the secular form of Western civilization » (*op. cit.*, p. XI).

[10] « These three — Nature, Reason and Humanity — became the Trinity of the Liberal's world of ideas » (E. J. HUGHES, *ibid.*, p. 85).

[11] Etienne GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, 2e éd., rev. et augm., Paris, Payot, 1944, p. 577-588. L'Etat, pour un penseur du moyen âge, étant à l'Eglise comme la philosophie à la théologie (*ibid.*, p. 254), le séparatisme théorique des averroïstes

misme qui distille à la fois le scepticisme métaphysique [12] et le culte de la recherche empirique [13], accélérée par les vicissitudes de l'Église : emprise capétienne sur la papauté d'Avignon, népotisme sans vergogne et fiscalité compromettante de Jean XXII, grand schisme d'Occident, et par la montée des nationalismes [14], la dissolution de la chrétienté médiévale est dès le XIVe siècle « un fait accompli [15] ». La brèche rend à la liberté toute une lignée de francs-tireurs désireux de profiter du desserrement des liens du dogmatisme pour mettre à jour leur passion de découverte et leur besoin d'invention. D'une certaine façon, ce mouvement prolonge l'entrée d'Aristote à Paris au XIIIe siècle et le renouveau du droit romain au XIIe siècle à Bologne, ce qu'on a appelé la renaissance carolingienne [16], mais son motif central : conscience d'une vie nouvelle de l'esprit, profane et anthropocentrique, le détache singulièrement de l'humanisme médiéval [17].

Une nouvelle problématique, centrée non plus sur l'être et le nécessaire, mais sur l'humain et le contingent, cherche à dégager des méthodes de connaître et d'agir permettant de conquérir l'autonomie des valeurs temporelles et laïques [18]. Les politiques, héritiers du *Defensor Pacis*, discutent en termes de pouvoir séculier et souverain l'édification d'une cité terrestre autonome [19]; les naturalistes, annoncés au moyen âge par Grosseteste, Ockham et Roger Bacon, proclament l'indépendance et la primauté de la science empirique en même temps que leur foi en la vertu de l'expérience [20]; les rationalistes, à la suite

annonce la rupture de l'unité hiérarchique de la chrétienté. C'est d'ailleurs la conclusion du *Defensor Pacis* (1324) : l'homme a deux fins ou deux modes de vie dont l'une, temporelle, a pour regle la philosophie, et l'autre, éternelle, a pour règle la Révélation.

12 Voir ID., *The Unity of Philosophical Experience*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1954, p. 90-91.

13 ID., *La Philosophie au moyen âge*, p. 655.

14 Voir Joseph CALMETTE, *L'Elaboration du Monde moderne* (« Clio », Introduction aux études historiques), Paris, P.U.F., 1942, p. 156-198.

15 E. GILSON, *op. cit.*, p. 694.

16 *Ibid.*, p. 23.

17 Voir J. CALMETTE, *op. cit.*, p. 462-463.

18 C'est la thèse de M. T. ANTONELLI, *La filosofia de lo « humano » y el motivo conductor del pensiamento moderno*, dans *Augustinus*, 2 (1957), p. 225-239. L'auteur voit dans la pensée moderne la recherche d'une méthode d'agir, de contrôle du devenir, au profit de l'homme, donc utilitariste. Cette méthode ne bâtirait pas par opposition à la métaphysique mais en marge d'elle.

19 Notamment, MACHIAVEL, *Il Principe*, 1532, et BODIN, *De republica libri sex*, 1576.

20 « The method of experimental inquiry is the highroad to truth » (Francis BACON, cité par H. J. LASKI, *op. cit.*, p. 105).

de l'école de Padoue [21], rejettent graduellement le surnaturel au profit d'une explication plus « scientifique » de l'homme et de l'univers [22]. Sous toutes ces préoccupations, une irrésistible poussée se fait jour, celle de l'individu, du « quiddam suum et proprium », trop longtemps humilié par les contraintes et les rigidités de la société féodale et cherchant désormais à s'affirmer envers et contre toutes les formes d'autoritarisme. A cet égard, rien de plus significatif que l'*Utopie* [23] de Thomas More où l'on trouve exprimées l'idée très libérale d'un gouvernement où le roi serait l'élu du peuple et celle, plus libérale encore, d'un christianisme sans pape où la liberté de conscience ne serait refusée qu'aux athées.

Non moins symptomatique nous paraît aujourd'hui le succès rencontré par le protestantisme dans sa révolte contre la Tradition et la suprématie romaine. Sans doute, en asservissant, sous les dehors du « cujus regio, hujus religio », la religion au prince, les réformateurs ne font pas le jeu de la démocratie, sinon par l'effet d'une réaction contraire [24], mais il reste que les voies qu'ils ouvrent aux sectes et au libre-examen favorisent l'avance des aspirations individualistes.

De son côté, la montée bourgeoise, dont le capitalisme doit, pour une part, son essor aux sympathies calvinistes et puritaines [25], apporte

21 Voir J. Calmette, *op. cit.*, p. 48, 52. L'école de Padoue, de souche averroïste, est notamment représentée par Pompannazi (1462-1526) qui, dans son *Tractatus de Immortalitate animæ* (1516), ridiculise l'idée chrétienne de rétribution éternelle, et dans son *De naturalium effectum admirandorum causis* (1556), démontre l'immutabilité des lois de la nature.

22 La victoire de Copernic marque une étape importante dans la montée du rationalisme. L'interprétation du monde va désormais obéir à une nouvelle méthode : « Reason was to act upon the evidence of the senses, not as in the previous period after all authority had been exhausted, but as the only way in which an authoritative explanation is available » (H. J. Laski, *op. cit.*, p. 105). Pour sa part, la mathématique nouvelle va permettre de formuler des lois capables d'expliquer l'action de tous les corps de l'univers. « And what to the age seemed striking about those laws was their revelation of a universe capable of reduction to a strict mathematical interpretation. The natural thereby became identified with the rational » (*ibid.*). Les physiocrates et les économistes classiques s'en souviendront dans leur formulation du libéralisme économique.

23 *De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia*, 1516.

24 « If Reformation gave birth to the absolute state, the poison of its autocracy provided its successor with an effective antidote » (H. J. Laski, *op. cit.*, p. 103).

25 Le fait que Calvin ait admis le prêt à intérêt et ait entretenu les vertus bourgeoises de labeur fructueux et de vie simple favorables à l'épargne et à l'accumulation de capitaux, ce fait expliquerait, selon Max Weber, le progrès du capitalisme à l'époque de la Renaissance (voir *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Allen and Unwin, 1930). Peut-être vaudrait-il mieux dire avec R. H. Tawney que le puritanisme a été tout simplement un « tonique » pour l'esprit capitaliste (voir *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, [England], Penguin Books, 1938).

au mouvement d'émancipation une vigueur et un optimisme caractéristiques. La classe de marchands-financiers qui, dès le XIe siècle, à l'éveil économique de la péninsule adriatique et de la Flandre, d'une part, activaient par des avances faites aux princes la formation des États nationaux [26] puis, de l'autre, jetaient les bases d'une civilisation urbaine appelée à former, selon Alfred Von Martin [27], le berceau de la Renaissance, cette même classe devient au XVe siècle, grâce aux grandes découvertes et à l'idée métalliste qu'elles consacrent, une nouvelle et entreprenante bourgeoisie de banquiers et d'armateurs plus affamés d'or que de religion [28]. Aussi, rien de surprenant que ce soit cette ambitieuse classe de parvenus, désormais maîtresse des villes et anxieuse d'échapper aux restrictions d'une morale « vétuste » qui, à l'heure de la Réforme, se tourne du côté des nouveaux prophètes. De fait elle voit en eux moins des doctrinaires que des libérateurs susceptibles de renverser des barrières éthiques trop encombrantes et de la débarrasser d'un clergé parasite, trop riche, trop nombreux et trop immunisé contre les lois, qui lui paraît, en outre, une survivance gênante d'un autre âge [29].

Au lendemain de l'ère mercantiliste, c'est encore cette bourgeoisie qui, pour répondre aux besoins du nouvel ordre économique, se fait l'avocat d'un État séculier fondé sur les principes libéraux de tolérance religieuse, de constitutionalisme et de libre entreprise [30]. Son action assure, en Angleterre, la victoire du Parlement sur Charles Ier et l'avènement du *Bill of Rights* (1689) [31]; en Hollande, la création d'un régime soumis à une opinion patriote et tolérante [32]; plus tard, en France, la révolution contre la monarchie des Bourbons [33].

26 Voir E. J. Hughes, *op. cit.*, p. 21.

27 *Soziologie der Renaissance; zur Physiognomik und Ruthmik bürgerlicher Kultur*, Stuttgart, 1932.

28 J. Calmette, *op. cit.*, p. 365-369; 461-462.

29 *Ibid.*, p. 132, 183, 310. Ainsi que le note H. J. Laski : « An acquisitive society won the opportunity for unfettered development as soon as the church ceased to play the part of the critic entitled to test the moral adequacy of human effort and human institutions » (*op. cit.*, p. 108).

30 « The middle class needed exactly the central principles of liberal doctrine if it was to prosper » (H. J. Laski, *op. cit.*, p. 107).

31 Edmond Preclin, Victor L. Tapie, *Le XVIIe siècle, monarchies centralisées, 1610-1715*, [« Clio », Introduction aux études historiques], Paris, P.U.F., 1943, p. 197, 297.

32 *Ibid.*, p. 626.

33 H. J. Laski, *op. cit.*, p. 107. Voir aussi G. De Ruggiero, *Liberalism*, p. 437.

Pour sa part, le mouvement des idées, déjà engagé à la fin du moyen âge dans la promotion d'une cité laïque [34], reprend, après l'arrêt provisoire du classicisme [35], sa marche émancipatrice. Le choc des découvertes scientifiques et la diffusion progressive de l'esprit cartésien, alliés aux courants hétérodoxes de la tradition libertine, héritage de Rabelais et de Montaigne, contribuent à l'élaboration d'une philosophie qui affirme la suprématie de la raison [36], la fixité des lois naturelles [37] et la possibilité de découvrir les avenues infaillibles du bonheur humain [38]. Las des restrictions et des étroitesses du christianisme, de nouveaux moralistes entreprennent d'édifier une éthique moins négative et plus conforme à la « vraie » nature de l'homme [39]. A partir de l'équation : bien-plaisir, mal-douleur qui leur a été fournie par une observation « scientifique » du comportement humain [40], ils proclament

[34] Voir Georges De Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Béatrice; P. Droz, 1943-1946, 6 vol., surtout les vol. III, *Secteur social de la scolastique*, et IV-VI, *L'individualisme ockhamiste*.

[35] Sous lequel persiste quand même l'esprit d'examen avec Saint-Evremond, Fontenelle, etc. Voir Paul Hazard, *Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935, tome 2, conclusion.

[36] Contre la tradition : « Aujourd'hui [...] qu'on commence à secouer le joug de l'autorité et de l'exemple pour s'en tenir aux lois de la raison » (*Encyclopédie*, dans *Enc.*, tome V, p. 636).

[37] Contre la Providence : « les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute providence » (Diderot, *Pensées philosophiques*, dans *Œuvres*, Paris, A. Belin, 1818, tome 1, p. 108). D'ailleurs, « grâce aux travaux » des savants « le monde n'est plus un dieu. C'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids » (*ibid.*, p. 109).

[38] Après avoir relégué « le divin dans des cieux inconnus et impénétrables », après avoir fait de l'homme et de « l'homme seul [...] la mesure de toutes choses », après avoir montré qu'il fallait « détruire l'édifice ancien, qui avait mal abrité la grande famille humaine », les « rationaux » se devaient de « préparer les fondations de la cité future ». Selon eux, « il fallait bâtir une philosophie qui renonçât aux rêves métaphysiques [...] pour étudier les apparences que nos faibles mains peuvent atteindre [...]; il fallait édifier une politique sans droit divin, une religion sans mystère, une morale sans dogmes » et, en outre, asservir la nature par la science. « Le monde ainsi reconquis, l'homme organiserait pour son bien-être, pour sa gloire et pour la félicité de l'avenir » (P. Hazard, *Crise de la conscience européenne*, tome 1, p. III-IV).

[39] L'homme est bon : « [...] les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain » (Rousseau, *Emile*, éd. par François et Pierre Richard, Paris, Editions Garnier Frères, 1951, p. 81). Aussi est-ce « le comble de la folie que de se proposer la ruine des passions. Le beau projet que celui d'un dévot, qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un monstre, s'il réussissait » (Diderot, *op. cit.*, p. 106).

[40] « Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne » (Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, dans Edwin Burtt, *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New-York, The Modern Library, 1939, p. 791).

l'identité des intérêts personnels et des devoirs [41], l'individualisme de la conscience morale [42] et la coïncidence de l'égoïsme naturel avec la félicité publique [43]. D'autre part, désireux de répondre au nouveau statut de la cité libérée, par le biais de la révolution newtonienne, des ingérences cléricales [44], ils devisent une morale sociale laïque dont les fondements ne sont plus « les volontés chimériques d'un être surnaturel », mais « les rapports éternels et invariables subsistant entre les êtres humains vivant en société [45] ». Ce faisant, ils acheminent résolument les institutions sociales vers la sécularisation [46].

II. — LE LIBÉRALISME : UNE PHILOSOPHIE SOCIALE.

C'est dans ce contexte profane et à l'image des intérêts économiques, intellectuels ou éthiques des hommes des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles que grandit la philosophie du libéralisme social. Pour elle, « la formation de la société » n'est rien d'autre que « la solution d'un problème rationnel, cherchée et découverte par des hommes raisonnables [47] ». Ses postulats de base : primauté des droits naturels et harmonie naturelle de la société, qui auraient pu n'être qu'un prolongement de la tradition scolastique et chrétienne, prennent dans le sillage de la nouvelle *weltanschauung* un sens rationaliste et utilitaire.

41 « [...] in the moral field it cannot be a man's duty to do that which it is his interest not to do. Morality will teach him rightly to estimate his interests and his duties; and examination will show their coincidence » (ID., *Deontology*, London, Longman, 1834, vol. 1, p. 11).

42 « Every act whereby pleasure is reaped, all consequences apart, is good. Every act by which pleasure is reaped, without any result of pain, is pure gain to happiness; every act whose results of pain are less than the results of pleasure, is good, to the extent of the balance in favor of happiness. Every person is not only the best, but the only proper judge of what, with reference to himself is pleasure and what pain » (*ibid.*, p. 59).

43 « Each of us, by favor of this full and entire liberty, and pricked by desire of enjoyment, is occupied, according to his state, in varying, multiplying, perfecting the objects of enjoyment which must be shared amongst us, and thus increases the sum of the common happiness by increasing his private happiness » (MERCIER DE LA RIVIÈRE, cité dans Kingsley MARTIN, *French Liberal Thought in the XVIIIth Century*, p. 230).

44 Accepté l'univers newtonien, l'interprétation littérale de la Révélation s'avère impossible aux hommes « intelligents ». C'est du coup la théologie qui est mise en doute et avec elle l'autorité de l'Eglise, particulièrement dans les domaines social et politique. Ainsi libéré du contrôle ecclésial, l'Etat doit procéder à la création d'une morale sociale répondant à son nouveau statut (H. J. LASKI, *op. cit.*, p. 107).

45 HOLBACH, *La morale universelle*, cité dans Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, t. 2, fasc. 2, p. 443.

46 « The real achievement of the philosophic movement of the eighteenth century was to complete the case for a purely secular conception of life » (H. J. LASKI, *op. cit.*, p. 106-107).

47 E. BREHIER, *ibid.*, p. 570.

En effet, sous l'impulsion de Grotius [48], préoccupé par le problème que pose la division religieuse dans l'établissement de l'ordre social, émerge, au début du XVIIe siècle, une philosophie du droit naturel qui, s'inspirant de la méthode rationaliste et scientifique [49], substitue l'ordre immanent de la nature à l'action et à la volonté personnelles de Dieu [50]. Locke, prophète et héraut du libéralisme politique, imprime à cet ordre un sens nettement individualiste : les droits de l'homme sont des droits individuels, antérieurs à toute société, et pour la sauvegarde desquels on constitue par contrat un arbitre d'autorité limitée [51]. A ce compte, et c'est la thèse essentielle du libéralisme [52], aucun gouvernement ne peut se justifier s'il ne tire son pouvoir du consentement libre des gouvernés : « Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. » C'est pourquoi « le prince tient de ses sujets mêmes l'autorité qu'il a sur eux; et cette autorité est bornée par les lois de la nature et de l'état » car « [...] le gouvernement [...] n'est pas un bien particulier, mais un bien public, qui par conséquent ne peut jamais être enlevé au peuple, à qui seul il appartient essentiellement et en pleine propriété [53] ». En somme, l'État n'est rien de plus que l'instrument de promotion des libertés individuelles.

Mais à vouloir ainsi hypostasier les droits de l'homme et du citoyen, ne risque-t-on pas de dissoudre, au détriment du bien commun, le principe unificateur de l'ordre social ? Aucunement. Le monde est ainsi fait que les intérêts personnels, l'égoïsme naturel, voire les vices des hommes profitent toujours au bien de l'ensemble. En d'autres mots, il y a conformément à l'ordre naturel, une équation qui s'établit spontanément entre la poursuite du bien individuel et la réalisation

48 *De jure belli et pacis*, 1625.

49 Voir G. H. Sabine, *op. cit.*, p. 422-429.

50 P. Hazard, *op. cit.*, tome 2, p. 50.

51 « Men being [...] by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent [...] » (Locke, *An Essay Concerning the True, Original Extent and End of Civil Government*, dans E. Burtt, *The English Philosophers from Bacon to Mill*, p. 441). « Then "[...] why will" man "part with his freedom [...] ?" Because "it is constantly exposed to the invasions of the others" » (*ibid.*, p. 441). « "The great and chief end, therefore, of man's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property"; that is "[...] for the mutual preservation of their lives, liberties, and estates, which I call by the general name — property". » (*ibid.*, p. 453).

52 H. J. Laski, *op. cit.*, p. 114.

53 *Autorité politique*, dans *Enc.*, tome 1, p. 898-899.

d'une cité harmonieuse [54]. Aussi rien n'entrave plus la prospérité des individus et des peuples que l'intervention intempestive des gouvernements dans la vie privée des citoyens et dans les opérations économiques [55]. En conséquence, la société libérale, seule respectueuse des libertés sacrées de l'individu et de l'ordre permanent inscrit dans la nature, peut seule assurer le bonheur de l'humanité [56].

Telles sont les théories que viennent cristalliser, dès 1689, le *Bill of Rights*, puis, un siècle plus tard, la *Déclaration de l'indépendance américaine* (1776) et la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). Par certains traits communs : opposition à l'absolutisme royal, respect des libertés des citoyens, foi aux vertus du parlementarisme, les nouvelles constitutions expriment ce qu'il y a d'homogène dans le mouvement d'émancipation mais, par certains autres, avant tout déterminés par les particularités des milieux idéologiques et culturels, elles en trahissent les incohérences et les oppositions.

Libéralisme continental, libéralisme anglo-saxon : c'est peut-être ici que la marge est la plus significative. Ce qui en Angleterre est l'aboutissement d'un phénomène organique par lequel la succession au

54 C'est ce que les XVIIIe et XIXe siècles retiennent de la *Fable des Abeilles* de Mandeville : « l'accord parfait entre l'égoïsme naturel et l'utilité publique » (E. Brehier, *op. cit.*, tome 2, fasc. 2, p. 331). La thèse est largement répandue. Un Clergyman de Nouvelle-Angleterre : « Each man coveting to make himself rich, carries on the Publik Good : Thus God in His Wisdom and Mercy turns our Wickedness to Publik Benefit » (cité dans L. Corey, *The Crisis of the Middle Class*, New-York, Covici Friede, 1935, p. 73). Un bourgeois, Richard Steele : « God doth call every man and woman [...] to serve Him in some peculiar employment in this world, both for his own and the common good [...]. The Great Governour of the world hath appointed to every man his proper post and province, and let him be never so active out of his sphere, he will never be at a great loss, if he do not keep his own vineyard and mind his own business » (*The Trademan's Calling*, cité dans E. J. Hughes, *op. cit.*, p. 78). Un philosophe et historien, E. Burke : « The benign and wise Disposer of all things [...] obliges men, whether they will or not, in pursuing their own selfish interests, to connect the general good with their own individual success » (*Thoughts and Details on Scarcity*, London, Rivington, 1800, p. 32). Un économiste, Adam Smith : « All systems either of preference or of restraint, therefore, being thus completely taken away, the obvious and simple system of natural liberty establishes itself of its own accord. Every man, as long as he does not violate the laws of justice, is left perfectly free to pursue his own interest his own way, and to bring both his industry and capital into competition with those of any other man, or order of men » (*Wealth of Nations*, London, Ward, Lock & Co., Ltd., [s.d.], p. 545).

55 « The sovereign is completely discharged from [...] the duty of superintending the industry of private people, and of directing it towards the employments most suitable to the interest of the society » (*ibid.*, p. 545). « Political economy teaches that restrictions upon commerce are detrimental : the moral law denounces them as wrong » (Herbert Spencer, *Social Statics*, New-York, D. Appleton and Co., 1888, p. 501).

56 « [...] a purely democratic government is the only one which is morally admissible — is the only one that is not intrinsically criminal » (*ibid.*, p. 240).

pouvoir de groupes sociaux ou économiques différents assure l'évolution du régime de libertés sans que soit brisée la continuité des forces de coutumes, devient en France le brusque dénouement d'un état de tension entre le pouvoir et la bourgeoisie, entre un traditionalisme intransigeant et des forces intellectuelles avant-gardistes éprises des principes de liberté et d'égalité. Plus encore : les valeurs qui, pour l'Anglo-Saxon, sont essentiellement traditionnelles et empiriques, prennent, aux yeux du Français, cartésien incorrigible, une coloration idéaliste et inévitablement rationaliste [57].

Dès lors, on comprend que le libéralisme continental tende à se fixer autour de la philosophie d'une classe, la bourgeoisie, dont le mépris pour la masse et l'attachement farouche au principe du laissez-faire vont à l'encontre de toute vraie politique nationale, cependant que le libéralisme anglais, exempt de profondes divisions de classes, élabore graduellement une philosophie et des institutions où finissent par primer le sens de la démocratie, l'attachement aux libertés politiques et le souci du bien-être social [58]. On s'explique aussi que le premier garde de ses antécédents rationalistes une attitude fortement anti-dogmatiste et anti-autoritaire, surtout à l'endroit de l'Église et de ses ministres, alors que le second, nourri à des sources plus traditionnelles et tempéré par des rencontres aussi inattendues que celle, au XIXe siècle, du mouvement évangélique et du radicalisme non religieux de Bentham [59], s'engage dans des voies plus modérées et moins sectaires.

Désormais, et cela est d'importance capitale pour la critique historique et idéologique, il n'est plus possible de parler d'un libéralisme unique et homogène. L'ère des variations est définitivement engagée; jusqu'à nos jours les nationalismes, les intérêts de classe, les aspirations populaires vont tour à tour imposer des accommodements aux principes et aux idéals libéraux primitifs.

CONCLUSION.

La confrontation des idées, des faits et des institutions nous a révélé les nombreux méandres de la pensée libérale. Il ne nous reste plus qu'à en dégager les maîtres-jalons.

57 G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 436-437.
58 G. H. Sabine, *op. cit.*, p. 672, 741.
59 *Ibid.*, p. 673.

Une première zone libérale, que décrit bien le mot *weltanschauung*, s'étend à l'immense effort qu'à la suite de la dissolution de l'unité chrétienne et de la montée du libre-examen, les « scientifiques » et les « rationaux » engagent au profit de l'émancipation de l'individu. Une seconde, prolongement, pour une bonne part, de la précédente, correspond à la philosophie sociale qui, surtout aux XVIIIe et XIXe siècles, vise à reconstituer la cité, après l'avoir libérée de l'« emprise cléricale », sur une base purement profane et à partir de principes fondamentalement utilitaires. Une troisième recouvre l'aire des réalisations politiques de gouvernements et de partis dits « libéraux » dont les caractères : modération et sens démocratique pour le libéralisme anglo-saxon, radicalisme et penchant sectaire pour le libéralisme continental, sont révélateurs à la fois des fluctuations et des oppositions du mouvement. Une quatrième, de nature plutôt économique, coïncide avec la doctrine bourgeoise du laissez-faire selon laquelle « l'État ne doit pas intervenir dans les relations économiques qui existent entre les individus, les classes ou les nations [60] ». Une dernière enfin, moins définie, mais probablement plus universelle, groupe tout un réseau de tendances et d'attitudes d'esprit dont s'inspirent et que nourrissent à la fois les idéologies libérales et qui s'expriment en termes de tolérance, d'amour de la liberté et de souci de garantir l'homme contre l'illégalité et l'arbitraire en même temps que de lui permettre une participation plus démocratique à l'élaboration des destins collectifs [61].

S'il y a un fil d'Ariane à travers ce maquis d'opinions, de controverses et de ferveurs, il ne peut être autre que celui que laissait déjà deviner notre enquête préliminaire : l'idéal de liberté. Il est partout présent. Dans les efforts que tentent les premiers bourgeois pour se soustraire aux restrictions de l'éthique et du droit médiévaux, dans les énergies que dépensent les princes laïques à réaliser l'autonomie et la souveraineté de leurs États, dans les conquêtes du libre-examen et dans celles de la libre-pensée, dans la doctrine du laissez-faire comme dans la réalisation des libertés politiques et civiles. D'un bout à l'autre de son histoire, la *weltanschauung* libérale en monnaie les innombrables

60 A. Lalande, *op. cit.*, p. 558.

61 Voir J. Folliet, *La 3e révolution*, dans *Chroniques sociales de France*, 65 (1957), p. 18; A. Lalande, *op. cit.*, p. 558; les deux définitions proposées à la note 6 du présent travail.

virtualités. Le sécularisme représente probablement la plus spécifique des valeurs qui y triomphent. Mais le conflit qu'entraîne inévitablement la montée parallèle des ambitions nationales et des aspirations individuelles [62], les unes se durcissant de plus en plus dans des positions absolutistes et les autres s'employant de toutes façons à renverser les barrières de l'autoritarisme, met à jour et oriente définitivement la mystique profonde du mouvement, ce en quoi il manifeste le plus de continuité et de logique [63] et ce pour quoi, en définitive, la bataille des libertés est engagée : l'émancipation de l'individu.

Sécularisme, individualisme, une commune passion : la liberté, nous tenons là les pôles d'attraction en même temps que les points de rencontre de tous les éléments de la tradition libérale. Ainsi, par-delà les paradoxes et les variations imposés par la géographie et par le temps, par-delà *les libéralismes*, retrouvons-nous l'image essentielle et caractéristique de ce qu'on est convenu d'appeler *le libéralisme*.

Jean CÉSAIRE.

62 Car les intérêts immédiats sont différents (H. J. LASKI, *Liberty*, dans *ESS*, t. 9, p. 443).

63 « Laissez-faire as a program was the logical counterpart in social philosophy of Protestantism in the religious, of free inquiry, in the intellectual sphere » (H. J. LASKI, *The Rise of Liberalism*, dans *ESS*, t. 1, p. 124).

Romanticism and Economics

A Neglected Chapter

The romantic influence on literature and art has been a well canvassed theme; its influence on Economics, however, has received little attention in general education, which is all the more surprising in that the impact of Romanticism was more spectacular in Economics than in literature both because of its immediate influence on the welfare of millions and because of the depth and vehemence of the reactions which it evoked. Neither social Darwinism nor Marxism can be fully understood except as recoils supervening on romantic influences first expressed in Economics. Indeed though the romantic, or so-called classical, political economy has today waned in prestige its very great importance in shaping the mind of modern man both directly, through its teachings, and indirectly, through its influence on biology and politics alike, make understanding of it imperative to anybody interested in the history of western culture even if otherwise unconcerned with the niceties of economic theory or history. Such a survey, moreover, should offer particular interest to Catholics as classical economics was undoubtedly a prime obstacle in the path of those desiring to Christianize economic life. The Great Depression shattered popular faith in this system of thought and provoked a stream of critical investigation which, in turn, has accumulated sufficient material to enable us today, for the first time, to view the field as a whole.

How did it come to pass that a system of thought accorded almost superstitious reverence in the 19th century to the point of being regarded as an "astounding revelation",[1] was, in the 20th century summarily dismissed as "disastrous and misleading"?[2] The system,

[1] K. Polanyi, *The Great Transformation*, New York, 1944, p. 119.
[2] J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, 1936, p. 3.

in fact, enjoyed such prestige in the 19th century that Karl Marx, seeking a field in which to reveal his fateful genius, naturally fastened on it as the most impressive body of thought in his day and so wrote his *Critique of Political Economy* in much the same spirit as he would, if born in an earlier age, have written a Critique of Theology. It was Marx, indeed, who christened the system as "classical". Economics in those days enjoyed the influence which society today concedes to physics. In fact, the superstitious belief in the existence of iron laws of nature, which gave so powerful an impetus to the study of the natural sciences was most effectively impressed on the popular consciousness by Economics and only later was exploited in the natural sciences. Biology in particular was powerfully influenced by Economics; Darwin openly acknowledged his profound indebtedness to the classical economist, J. R. Malthus.

It was Malthus who set the fashion of blaming the miseries of early industrialism on Nature in a memorable passage deservedly classic: "A man who is born into a world already possessed [...] has no business to be where he is. At nature's mighty feast there is no vacant cover for him [...]. The poor are themselves the cause of their own misery."[3] Prolific man, niggardly nature — what other explanation of human misery in 19th century England was needed? Darwin had but to generalize this explanation to the whole animate realm to arrive at the germ of his theory of Natural Selection, with its struggle for survival. And even towards the end of the century, the eminent classical economist, Stanly Jevons, could still blandly claim to have shown that "why the laborer gets so little at present [...] is due in great part to the laws of nature".[4]

Hence the frequent attacks on classical economics as a "dismal science" (Ruskin), "pig philosophy" (Carlyle), and even as "homicidal" (Devas). An English Catholic text, first published in 1890, observed:

> Classical political economy has caused not less than ten millions to perish of starvation in India and Ireland. In February 1866, the civilian lieutenant governor of Orissa and his revenue board objected to "interfering with the laws of political economy" by the government buying grain and sending it to Orissa, and the fatal delay cost a million lives.[5]

[3] J. R. Malthus, *Essay on Population*, London, 1926, p. 571.
[4] S. Jevons, *Political Economy*, London, 1878, p. 49.
[5] C. Devas, *Political Economy*, London, 1910, p. 145.

The desirability of returning to nature in economics was first stressed in European thought by the French thinkers so aptly named physiocrats. Dupont de Nemours, later to become famous in U.S. history for the guidance he gave Thomas Jefferson in founding the University of Virginia, defined physiocracy as the science of the natural order. François Quesnai, the most eloquent spokesman of the school, had been strongly captivated by William Harvey's discovery of the circulation of blood in the human body, and this inspired him to conceive that just as there is a natural order governing the circulation of the blood in the body, so there is in society a natural order which should be freed from governmental interference to channel the circulation of wealth.

> Physiocratic theory rests upon the naive faith that nature masters man and that her pre-established harmonies will prevent the human enterprise from involving itself in any serious catastrophes.[6]

The merely literary histories of romanticism are inclined to overlook the influence of these men and to stress onesidedly the influence of their contemporary J.-J. Rousseau with his famous *Memoir* to the Academy of Dijon in 1750. But revolutions are not made with rose water nor do they arise merely from impassioned appeals to an abstract sense of justice; the interests of the influential must be engaged and appealed to and this was precisely the work of the physiocrats. Their ideas circulated among the hardheaded agricultural and business elites of the nation and helped to make the back-to-nature slogans of the French Enlightenment appear counsels of realism as helping to increase wealth. But the Revolution swept the school into oblivion not, however, before it had passed its main idea into the mind of a genial Scotch professor whose travels in France had brought him into friendly contact with leading physiocrats, and whose empirical cast of mind well fitted him to clothe the somewhat arid and abstract metaphysical ideas of the Frenchmen in a concrete persuasive idiom destined to make his work a best seller throughout the educated world. And thus was born, in 1776, the great book which was to prove the starting point and foundation work of the classical school: *The Wealth of Nations.*

[6] R. Niebuhr, *Nature and Destiny of Man*, New York, 1943, p. 20.

Not that Smith was the sole founder of this school; it is customary to rank two other thinkers with him, J. R. Malthus and D. Ricardo. The circumstances in which the school came to maturity and hegemony were in the highest degree astonishing. Preaching what amounted to radical subversion of existing principles and values, they were greeted with almost unquestioned acceptance by the cultivated public. Consider the paradoxes involved: a professor of ethics dismisses ethics as mischievous in business; a clergyman denounces charity as a social evil; a stockbroker speculator denounces speculation — in landowners, the very class that most people regarded as farthest removed from speculative activities.

The first of the trio to mount the podium was Adam Smith himself, the amiable and eccentric Scotch professor of Moral Philosophy (his university chair still bore its ancient Catholic title). This highly popular academician, usually regarded as the father of the most practical of all sciences, was himself so unpractical that he remained a bachelor all his days, dependent on his mother, and so incapable in the most elementary affairs of the world that his friends, to protect him from being cheated, undertook to do the buying of fodder for his horse. And what was his message? Very simple and quite revolutionary. It consisted of three brief articles of faith. Firstly, moral philosophy and social regulations generally are mischievous, ineffectual, and even harmful when imposed on business. Secondly, the love of gain, or self-interest, hitherto anathematized by moral philosophers as the sin of selfishness or covetousness or avarice, should be rehabilitated as the most effective motive force in industry. "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner but from their regard to their own interest." [7] Thirdly, government is largely unnecessary in business and even parasitic. By an audacious act of definition, Smith excluded statesmen and the intellectual and cultured classes generally from the category of productive agents. To be productive, he insisted, you must be a maker of solid things. Now what solid things do statesmen or intellectuals make? By one of the most astonishing inversions in the history of thought, Smith was thus able to relegate the very classes which Aristotle had declared to be the

[7] A. Smith, *The Wealth of Nations*, New York, 1937, p. 423.

"higher parts"[8] of Society to the menial position of "unproductive labourers".[9]

The social policy according with this philosophy is equally simple. Dissolve Society, sweep away social regulations, and the "obvious and simple system of natural liberty establishes itself of its own accord".[10] The atomized individuals, impelled by love of gain, will automatically compete every man with every man, and thus the Just Price will inevitably be established. What need for ethical disquisitions on justice when the just price can be secured by an automatic mechanism? As E. Heimann so graphically expresses it, Smith was convinced that he had discovered a hidden mechanism consisting of just two units, self interest plus competition, which would bring social order without any need for institutionaled authority to intervene. Order without authority ! Many studies have been made of Smith's thought, but the revolutionary character of that thought has not sufficiently been dwelt on. After all, revolution does not consist primarily in the throwing of bombs; rather, as the etymology shows, it consists fundamentally in revolving the wheel of values so that what was formerly highly valued — political and contemplative life — now becomes despised, and, correspondingly, that which formerly was despised — selfishness and preoccupation with material things — now becomes the object of highest esteem. It was now the industrialists who were elevated to the pinnacle of honor, provided they conformed to the law of competition. And this was achieved under pretext of returning to Nature.

However, the New Order promised by Smith did not materialize. The authorities had indeed practised absenteeism and obeyed Smith's dictum, "Every man [...] is left perfectly free to pursue his own interest in his own way and to bring both his industry and capital into competition with those of any other man". Yet everywhere discontent was increasing and the groundswell of violent upheaval was making itself felt. A new thinker was needed to supply an explanation, and J. R. Malthus stepped forward. He also believed in returning to Nature except that for him Nature was not the bountiful goddess of Smith's imagining. Rather was she "the great Mistress of the feast who,

8 Aristotle, *The Politics*, 1291 a.
9 Smith, *op. cit.*, p. 313.
10 *Ibid.*, p. 651.

knowing that she could not provide for unlimited numbers, humanely refused to admit fresh comers when her table was already full".[11] With anguished sincerity, this clergyman of the Church of England by law established, who was also the first professor of Political Economy ever to be so titled in England, preached that charity hitherto regarded as the crown of Christian virtues was in reality a positive social evil. Almsgiving and public assistance by keeping the poor alive and allowing them to have children merely increases the pressure of population on already scarce foodstuffs. He was emphatic that it must be "brought home to their comprehensions that they are themselves the cause of their own poverty" — surely one of the most brutal sentences ever uttered. And, in his old age, testifying before a Parliamentary committee, he declared "that those who were born after a certain time should not be allowed to have any parish assistance".[12] Malthus' crowning achievement and monument came in the very year of his death, 1834, when the Poor Laws were repealed in England, the destitute being left without social protection of any kind save only the workhouse.

And thus were moral philosophy and Christianity alike subverted not by external enemies but from within by their official defenders. So true is it, with Maritain, that the world of the spirit is defeated only from within. The Malthusian theme of niggardly nature versus prolific man so dominated classical economy that the clergyman can with every show of right be regarded as the most important single founder of the school. The rapid and widespread diffusion of the theory of population was not due exclusively to the writer's eloquency and cogency; it was consoling to the governing classes and the wealthy to learn that not they but Mother Nature and ignorance were responsible for the mounting distress. Moreover, Malthus' influence did not stay within economics; at this point biology was affected.

> In October 1838 [said Darwin], that is, fifteen months after I had begun my systematic enquiry, I happened to read for amusement Malthus' *Population* [...] and it at once struck me that under these circumstances favorable variations would tend to be preserved, and unfavorable ones to

11 MALTHUS, *op. cit.*, p. 571.

12 H. W. SPIEGEL, *Development of economic thought*, New York, 1952, p. 152.

> be destroyed [...]. Here then I had at last got hold of a theory by which to work.[13]

The struggle for employment in the market place now became generalized into the biological theory of a struggle for survival in nature.

Malthusian, too, is the "iron or brazen" law of wages, which, though associated with the name of the third founder of classical economics, David Ricardo, is really an inevitable conclusion from, and part of the patrimony of, Malthusianism. According to this law, wages can never rise above subsistence level, or the cost of production of the worker. For if they did so, even temporarily, this rise in price would, according to the laws of the market (confused with laws of nature) evoke a rise in the supply of labor. In other words, population would increase with its inevitable concomitant of starvation. Workers were calmly assured that only by limiting their numbers could they hope to raise their pay.

> According to the iron law, wages depend entirely upon causes extraneous to the worker, and bear no relation either to his need or to the character of his work or his willingness to perform it. He is at the mercy of a fatalistic law, and is as helpless to influence his market as a bale of cotton [...]. No intervention, legal or otherwise, no institution, no system, can alter this state of things.[14]

David Ricardo's uniquely distinctive contribution lay elsewhere; in his amazing discovery that "the interest of the landlord is always opposed to the interest of every other class in the community".[15] Here we approach almost the extreme in paradox. For David was a stockbroker who created a sensation among his fellows by reaping the biggest fortune ever netted up to his time on the London Stock Exchange. Yet this brainy speculator, in perfectly naive good faith, fastened on landowners — that class of men hitherto regarded as reactionary, unprogressive, uncommercial, and nonacquisitive — and proved pitilessly, to the satisfaction of his contemporaries that, appearances to the contrary notwithstanding, these same landowners were in reality graspingly usurous speculators reaping unearned windfall profits from the possession of scarce land needed to feed the ever increasing population. As population increases, the demand for, and price of, foodstuffs,

13 C. Darwin, *Life and Letters*, London, 1920, p. 83.
14 C. Gide and C. Rist, *History of Economic Doctrines*, New York, [n.d.], p. 361.
15 D. Ricardo, *Works*, London, 1881, p. 378.

increases. This sends up the value of land to the evident gain of landowners. On the other hand, businessmen are forced to raise wages to enable their workers to buy the dearer foodstuffs and these raises in wages come out of profit. Profits tend to decline to zero; wages, even though raised, remain barely sufficient to cover the cost of living; only landowners have increased incomes. Moreover the same analysis clearly showed that the interests of workers, businessmen, and landowners were irreconcilably opposed.

Such were the foundation doctrines of classical economics. Selfishness exalted, government derided, low wages justified, industrialists exonerated, landowners denounced — and all by strictly logical processes of reasoning. And thus did the romantic appeal to nature end in blackest pessimism. The landowners were not left long to enjoy their unearned rents; in 1846 the Corn Laws, or protective tariffs, were repealed and Nature, in the shape of foreign imports of food, helped put many of them out of business. The grim period known to every student of British history as "the hungry forties" was the direct result of the romantic appeal to nature and, in some measure, proved also its epitaph for reactions to this appallingly bleak situation were bound to occur. It was inevitable that humanitarians appalled at the hopeless condition of the workers should react by asking whether the system could not be changed. It was indeed true that if the iron law was typical of capitalism, then workers had nothing to lose but their chains if they felt impelled to rise up against the system. Here was born Marxian Communism. Even the austerely respectable "saint of rationalism", John Stuart Mill, writing for educated upper class Englishmen, was moved in a memorable utterance, to declare that if this was the best capitalism could do, then we should at least make trial of Communism. And let it be remembered that Mill was no obscure or fanatical extremist; his textbook on Political Economy was written without any reference to, and apparently in complete unawareness of the existence of, Marx and the Communist Manifesto. It proved to be the most important single text on the subject for the whole of last half of the 19th century, not only in England, but also in the U.S., as revealed by a poll of leading colleges taken by the influential 19th century *Gentleman's Magazine.*

At this point, then, emerged Marxism to protest and oppose. But opposites belong to the same genus and the differences between Marxist and classical thought are insufficient to conceal the fundamental similarity in romantic emphasis. For Marx also turns to nature thinking to find within it the dialectic tendency which will carry proletarian man to the utopia of the classless society. The process, he claimed, could not be arrested by human reason or volition for "it is not consciousness which determines life but life which determines consciousness". Veblen's comment is entirely justified:

> Marx, as a Hegelian — that is to say, a romantic philosopher — is necessarily an optimist and the evil [antithetical element] in life is to him a logically necessary evil, as the antithesis is a necessary phase of the dialectic; and it is a means to the consummation, as the antithesis is a means to the synthesis.[16]

As the same author elsewhere pointed out, dialectic is looked on by Marx as a kind of inherent logic in history whereby the world must become rational, or again, as a process occurring in order to realize an ideal.

Both forms of romanticism, again, resemble each other in that, while scoffing at religion both rely on surreptitious and adulterated religious concepts for the foundations of their systems. For the nature stressed by the classical economists had been inherited by them from Deism which taught that nature is of divine origin though apparently able to continue in existence without further support from the divine. And the dialectic of Marx supposedly carrying man to utopia is largely a secularization of the Christian idea of Providence. Both romanticisms, too, betray man by denying his power to shape his destiny — both are blind to Society. As a 20th century sociologist has noted:

> Economic theory in its human aspect is woefully insufficient; indeed it is absurd. Humanity is not adequately described as a horde of individuals, each actuated by self interest, each fighting his neighbor for the scarce material of survival. [Men] relapse upon self-interest only when social association has failed them.[17]

What is astonishing and should furnish matter for research to historians, especially to those who seek a philosophy or theology of

[16] Spiegel, *op. cit.*, p. 328.

[17] E. Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilisation*, Boston, 1945, p. 43.

history, is the completeness of sway of these doctrines. Yet effective protests had not been wanting. Marxian romanticism is especially inexcusable as he was thoroughly familiar with the works of Sismondi who had already indicated the right path. Sismondi, a Geneva calvinist by origin, published his *New Principles of Political Economy*, in which he abjured all his former enthusiasm for Adam Smith's ideas, in 1819, just two years after the publication of Ricardo's magnum opus. This book made a great impression on Marx and became, according to the historian Halévy, the basis of the Communist Manifesto. Sismondi had studied the history of the guilds especially in North Italy and sighed for their return. With unerring realism, he had singled out laissez faire and unbridled competition as the main causes of the misery caused by early industrialism and had demanded legislative intervention to protect the worker. Competition, he explained, by forcing business firms to cut costs and especially wages, in an effort to stay alive, had the double effect of proletarianising the workers (a term which Marx promptly borrowed from him with acknowledgements) and at the same time of robbing these same business firms of a market for their goods among these impoverished workers. Hence also a frantic search for foreign markets to be annexed by force if necessary. Proletarianisation and colonialism were both results of the chronic crises of overproduction and these crises were due not to nature but to unregulated output and lack of social legislation. Sismondi rediscovered Society. By a strange freak of fortune, Sismondi fell into oblivion but not before Marx had borrowed his main ideas from him. Humanity apparently listens only to those who shout.

As for classical romantic economics, this, in spite of domestic quarrels, dominated economic theory in the West up to our own day. Even as late as 1923, Lord Keynes, as yet unprepared for his future role as great destroyer of classical economics, was still, as he confessed: "a faithful pupil of the classical school who did not, at that time, doubt what he had been taught and entertained, on this matter, no reserves at all". And how slow was his awakening! It needed the full impact of the great Depression to bring his genius to a full realization of the inadequacy of his schooling. Not till 1936 was he able to formulate his complete recantation.

> The completeness of the Ricardian victory is something of a curiosity and a mystery. It must have been due to a complex of suitabilities in the doctrine to the environment into which it was projected. That it reached conclusions quite different from what the ordinary uninstructed person would expect, added, I suppose, to its intellectual prestige. That its teaching, translated into practice, was austere and often unpalatable, lent it virtue. That it was adapted to carry a vast and consistent logic superstructure gave it beauty. That it could explain much social injustice and apparent cruelty as an inevitable incident in the scheme of progress, and the attempt to change such things as likely on the whole to do more harm than good, commended it to authority. That it afforded a measure of justification to the free activities of the individual capitalist, attracted to it the support of the dominant social force behind authority.[18]

It has frequently happened in history that one generation, fighting great odds and sustaining heavy losses, goes down to apparent defeat to be posthumously rehabilitated to the complete indifference of the new generation. Surely one of the legitimate satisfactions available to a student of history is the spectacle of apparently invincible Goliaths finally vanquished. Classical economics was a main enemy of Christian social thought. Let us not be diffident in celebrating its obsequies.

A. P. Gianelli,
St. Michael's College, Winooski Park, Vermont.

[18] Keynes, *op. cit.*, p. 334.

Charles Gill intime

> ... Je le vois toujours dans son coin, ou sur la plate-forme, solide et jovial. Hélas ! il en sera ainsi de chacun de nous. Mais nous nous retrouverons tous de l'autre bord, c'est certain. Douce certitude qui console de bien des absences...
>
> (Albert LOZEAU, *Lettre à L.-J. Doucet* du 13 novembre 1919.)

« Hier après-midi monsieur Charles Gill, peintre et poète d'un beau talent, est mort à l'Hôtel-Dieu, à l'âge de quarante-sept ans [1]. » Telle est la première phrase d'un article publié dans *La Presse* du 17 octobre 1918 qui annonça aux Montréalais, alors terrifiés par les sinistres ravages de la grippe espagnole, un nouveau départ, une nouvelle absence. Le coup fut d'autant plus dur que la victime, jouissant déjà d'une renommée locale et nationale, emporta vers l'autre monde les rêves d'une épopée inachevée.

Grâce aux lettres d'Henri Bertrand, autrefois employé à la maison « Hudon, Hébert et Cie », ami intime de Charles Gill, nous connaissons assez bien les derniers moments de l'auteur du *Cap Éternité*. Il serait donc opportun et légitime, à l'occasion du quarantième anniversaire de la mort de Gill, d'en faire part au public.

> Il est tombé malade le 3 octobre en déménageant son atelier. Ce travail lui a coûté la vie. Je lui [sic] aidais et il se plaignait d'un mal terrible dans le dos qu'il prenait pour du rhumatisme, mais qui était le commencement de la grippe. Ayant les médecins en horreur, il se soignait lui-même. Mais le 10 sa maladie empira et le dimanche, il me faisait demander par téléphone à 2 heures du matin. Dix minutes après, j'étais dans sa chambre. « Vous voilà, me dit-il, je savais que vous ne tarderiez pas. J'ai mon compte cette fois-ci Bertrand et il va falloir se séparer mon vieux. » Je voulus le ramener à des idées moins noires mais en vain; les sueurs l'inondaient, le rein ne fonctionnait plus et il se savait mortellement atteint. Je l'ai soigné, lavé des pieds jusqu'à la tête, c'était navrant de le voir en cet état, aussi avec quel bonheur j'en prenais soin. Il était faible comme un enfant. [...] Sa sœur, mademoiselle Marie, arriva vers les 7 heures et nous décidâmes d'appeler le dr Damien Masson qui constata que son état était grave, qu'il était peut-être trop tard. A 11 heures notre pauvre ami était rendu à l'Hôtel-Dieu. J'ai passé la nuit du lundi jusqu'à trois heures avec lui, toute l'après-midi du mardi jusqu'à

1. *Le poète Charles Gill est mort*, dans *La Presse*, 17 oct. 1918, p. 16.

> dix heures du soir et c'est le mercredi à trois heures de l'après-midi que son âme s'envolait vers un monde meilleur où elle nous attend [2].

Voilà la fin d'une vie pour laquelle l'art était divin et l'effort quotidien la projection constante du songe intérieur. Ajoutons encore que Charles Gill fut assisté sur son lit de mort par l'abbé Clément, un aumônier zélé auprès des malades de l'Hôtel-Dieu.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur quelques photographies de Charles Gill pour constater la beauté extraordinaire de son visage. La superbe tête en bronze, façonnée en 1930 par Alice Nolin, met en relief ce qu'Albert Laberge appelle « le génie de la Grèce antique [3] », ce que Joseph Melançon veut suggérer par la « gravité olympienne [4] ». En effet, il y avait dans ses yeux rayonnants, ombragés d'une chevelure ondulée et abondante, le charme du soleil éperdu dans quelque vigne de la lointaine Attique. Albert Laberge est certainement celui qui a saisi le mieux la beauté du corps et la résonance de l'esprit de Gill :

> C'était une belle intelligence dans un corps puissant, robuste et jouissant d'une bonne santé. Grand et solide, il était bâti en athlète. Ordinairement, il portait une longue redingote qui semblait ajouter à sa haute taille. Sa figure avait une certaine ressemblance avec le buste en marbre de Marc-Aurèle que l'on voit au musée du Vatican et avec les portraits de Jean Richepin. Il avait un large front d'une grande noblesse. Les yeux bruns étaient très vifs et sa bouche, rouge et sensuelle. C'était un caractère très sympathique. L'homme aimait un bon et copieux repas, arrosé d'une bouteille d'un vin généreux. Et quand il riait, tout son être était secoué d'une forte et franche gaieté. Il aimait la vie et toutes ses manifestations [5].

Retenons donc de ce physique imposant un visage aux traits parfaits. Gill lui-même se complaisait à dire qu'il n'aimait pas sortir le jour de crainte d'être poignardé par des yeux de femmes. Une plume anonyme souligna, le lendemain de sa mort, le charme de ses yeux expressifs :

> Ses yeux avaient quelque chose de lointain, d'au-delà. C'était un voyant, un observateur. Souvent il nous est arrivé de le voir passer sur le pavé, ses cartons sous le bras, grave, les yeux ailleurs, indifférent au bruit immense de la ville. Au fond de ses yeux vivait toujours la pensée de l'Art et du Beau. Ils étaient le miroir de son âme [6].

[2] Henri Bertrand, *Lettre à L.-J. Doucet* du 20 octobre 1918.

[3] Albert Laberge, *Peintres et Ecrivains d'hier et d'aujourd'hui*, Montréal, édition privée, 1938, p. 103.

[4] Joseph Melançon, *Charles Gill poète*, dans *Le Devoir*, 14 oct. 1933, p. 1-2.

[5] Albert Laberge, *op. cit.*, p. 104.

[6] *Charles Gill, artiste et poète, est mort hier*, dans *La Patrie*, 17 oct. 1918, p. 2.

Comme nous le voyons, tous ses contemporains insistent sur le physique extraordinaire de Gill, physique qui se rattache, par plus d'un côté, à sa nature profonde de peintre et de poète.

Mais il est encore poignant de retrouver dans cette « beauté olympienne » quelques traits prononcés du Gaulois, de Pentagruel. Ici rien de plus opportun que de citer L.-J. Doucet qui fut pendant des années ami intime de Gill.

> Un soir, relate Doucet, il conviait une couple d'amis, chez lui à un souper intime, ce qu'il appelait, lui, un petit Balthazar : tout s'y passa bien; les plats et la sauce, viande et breuvages étaient délicieux, pour nous, en si bonne compagnie [7].

Si c'étaient les « petits Balthazar », la chose serait depuis longtemps oubliée. Mais il y avait aussi les « grands », là où on a perdu le sens de la mesure et des convenances. Aux poulets bien dorés succédaient alors des bouteilles de vin et à des poèmes chaudement discutés — des longues promenades pour retrouver en pleine nuit des... « aurores »...

Comme la vie de chacun de nous, celle de Gill a aussi sa propre histoire. Sa famille figure parmi les plus anciennes familles du Canada français [8]. Mais bien que Charles Gill soit Canadien français par sa mère, ses ancêtres du côté paternel vinrent d'Angleterre. Quant au nom, Gill est très répandu chez les Irlandais. « Gill tout court, expli-

[7] L.-J. Doucet, *Charles Gill, peintre-poète*, conférence donnée à la Salle Kerhulu, le 6 avril 1929, publiée ensuite dans *Les Jalons du Silence*, Montréal, Maison J.-G. Yvon, 1933, p. 107.

[8] Par sa mère Charles Gill se rattache à la célèbre famille des Senécal. Son grand-père, Louis-Adélard Senécal se mérita une renommée nationale sinon internationale. Né à Varennes (comté de Verchères), le 10 juillet 1823, après ses études modestes à Varennes et à Burlington, il épousa, en 1850, mademoiselle Delphire Dansereau dont il eut plusieurs enfants. A partir de 1853, L.-A. Senécal s'occupa de la navigation : son navire, le *George-Frédéric*, circulait entre Montréal et Sorel; son autre navire, le *Yamaska*, faisait le trajet entre Saint-Aimée et Montréal; son troisième navire, le *Cygne*, assurait les communications sur la rivière Saint-François; en 1859 son vapeur *Ottawa* faisait concurrence à la compagnie Richelieu entre Montréal et Québec. L.-A. Senécal posséda également un grand nombre de scieries et de moulins à farine. Il s'occupa aussi de la colonisation. Mais il ne devint réellement célèbre qu'en 1871 : il commença alors, avec peu de ressources, la construction des chemins de fer de Sorel à Wickam, via Yamaska et Drummondville, de Sorel à Acton, de Lanoraie à Saint-Félix-de-Valois, les chemins de fer de Berthier, de Saint-Eustache, des Basses-Laurentides, de Saint-Lin et autres. Il fut député à l'Assemblée législative de Québec pour le comté Yamaska de 1867 à 1871 et à la Chambre des Communes pour le comté de Drummond et Arthabaska de 1867 à 1872. Au moment de sa mort, qui survint le 12 octobre 1887, le deuil fut général. *La Presse, Le Monde, La Patrie* du 12 octobre 1887 ont rendu hommage à celui qui infusa « du nouveau sang français dans cette France d'outre-mer » (voir *Nouvelles du jour* dans *Paris*, quotidien de Paris, du 20 juillet 1883, p. 3 : il s'agit de quelques notes élogieuses à l'égard de L.-A. Senécal auquel le gouvernement français venait de conférer la grande distinction de commandeur de la Légion d'Honneur). Charles Gill fera, en 1904, un grand portrait de cet ancêtre, portrait qui appartient aujourd'hui à la collection Rachel Soulières.

que Yvonne Le Maître, qui veut dire famille ou clan en gaélique, a ses innombrables dérivés : Gilfoyle, Gilday, Gilbride, Gilligan, Gilroy... Et Samuel Gill (le premier sur ce continent) venu de Kent en Nouvelle-Angleterre, était Anglais comme la Tamise [9]. » En effet, Samuel offrit ses services, vers la fin du XVIIe siècle à la Nouvelle-Angleterre. Il eut un fils qui s'appela, lui aussi, Samuel. Celui-ci fut enlevé à Salisbury le 10 juin 1697 par les Abénakis alors qu'il n'était âgé que de neuf ans. Amené au Canada, à Saint-François-du-Lac, il grandit parmi les Indiens, partiellement christianisés. Converti au catholicisme (probablement par le père jésuite Lafranc) et marié avec une certaine demoiselle James, il devint le père de tous les Gill canadiens [10].

Il nous faudrait parcourir la vie des six générations pour retrouver, en 1871, la date de naissance de Charles Gill. Ce n'est pas de son père, juge distingué à Sorel et à Montréal, que l'auteur du *Cap Éternité* tient le dynamisme de sa nature; ce serait plutôt de Joseph-Louis Gill, fils de Samuel, chef de la réserve des Abénakis de Saint-François, soldat intrépide que Charles Gill tiendrait sa vitalité exubérante.

A cette robustesse quasi sauvage, qui est à la fois force, vigueur et beauté, s'ajoute l'amour des muses. Très tôt, en effet, le jeune Charles manifesta ses goûts pour la peinture.

> Dès son enfance, le futur artiste présenta au monde une riche nature, toute en saillies, mais complexe et difficile à façonner. Il était un garçon bizarre, énigmatique, qui, aux jeux de son âge, préférait s'évader vers la réserve indienne de la rivière Saint-François, proche de Pierreville, le domaine de ses grands-parents, pour y dessiner des têtes d'Abénaquises.

[9] Yvonne Le Maître, *Lettre à Marie Gill* du 17 mars 1949.

[10] Pour plus de détails voir : Charles Gill (juge), *Notes historiques sur l'origine de la famille Gill de Saint-François du Lac et Saint-Thomas de Pierreville et histoire de ma propre famille*, Montréal, Eusèbe Senécal & fils, 1887, 96 pages. Id., *Notes additionnelles à l'histoire de la famille Gill*, Montréal, Senécal, 1889.

Les recherches du juge Charles Gill, père du poète, ont été complétées par deux savants américains : le professeur James David Butler, de Madison, Wis., et mademoiselle Alice Baker, de Cambridge, Mass. Leurs investigations furent couronnées de précieuses découvertes à la lumière desquelles les origines de la famille Gill paraissent bien élucidées. Dans les registres de Salisbury, mademoiselle Baker a trouvé la date de naissance de Samuel Gill (le 16 septembre 1687) de même que la date de son enlèvement (le 10 juin 1697). Ceci permet de préciser que Samuel Gill fut emmené au Canada à l'âge de neuf ans et huit mois. Mlle Baker a aussi établi avec certitude la date du mariage de John Gill (1645), le grand-père du jeune captif et la date de naissance de Samuel Gill (1652), le père du captif. Les archives de l'Etat du Massachusetts (vol. 70) nous renseignent sur le fait que Samuel Gill (père) fit des démarches pour libérer son fils. En 1701 le père demanda avec insistance que les sommes votées par l'assemblée l'année précédente soient enfin utilisées pour le rachat de son fils. Il constata que cinq jeunes des environs de Salisbury, tout comme son fils, étaient encore en captivité chez les sauvages. Une phrase y est spécialement importante: « Samuel Gill, taken from Salisbury, June 10th 1697, aged nine years. »

> A sept ans — vocation précoce ! — il maniait déjà le crayon avec habileté [11].

Mais ce ne fut qu'en 1888 que sa vocation de peintre a été reconnue par sa famille. George de Forest Brush, peintre américain de bonne renommée, passait alors ses vacances à Pierreville. Il reconnut tout de suite, chez le jeune Charles, un talent exceptionnel. Suivant les conseils de Forest Brush, l'adolescent alla étudier la peinture d'abord à l'École des Beaux-Arts de Montréal chez William Brymner, puis, en 1889, il partira pour Paris pour y étudier chez le peintre Jean-Léon Gérôme qui, selon l'expression d'A.-M. Bélina, est « un lion qui peint d'autres lions [12] ». Auteur de nombreux tableaux, et dont *Le Policier Verso* et *Le Golgotha* sont incontestablement des chefs-d'œuvre, Gérôme reçut le jeune Gill à l'automne de 1889.

Il faudrait écrire toute une étude sur le séjour de Gill à Paris. Soulignons simplement que le jeune Canadien y vécut pendant plusieurs années en s'intéressant à la fois à la peinture et à la poésie. Il se vantera toute sa vie d'avoir eu l'honneur de connaître personnellement Verlaine et François Coppée. Ne nous imaginons pas cependant que Charles Gill ait vécu à Paris en ermite ou en aristocrate : sa vie dans la Ville-Lumière fut marquée de toutes sortes de grandeurs et de misères d'artiste dont parle Baudelaire dans ses *Fleurs du Mal.* Parallèlement aux heures exquises qu'il passait à l'atelier Gérôme et aux cafés littéraires de Montmartre, Gill connaissait des soucis d'argent et des explosions de sa nature sensuelle.

Rentré pour de bon à Montréal en 1894, Gill est définitivement décidé d'y poursuivre sa carrière de peintre. Deux ans plus tard, le 21 mai 1896, il deviendra membre de l'École littéraire de Montréal [13]. Désormais la peinture et la poésie le préoccuperont au même degré. Ceux qui ont eu le privilège de visiter son étrange atelier au 42 de la rue Chambord se rappelleront à jamais ces murs aux couleurs de nuit

[11] L'abbé Joseph Melançon, *ibid.*, p. 1-2. Voir aussi Yvon Thériault, *Promenade dans le domaine de la famille Gill,* dans *Le Nouvelliste* de Trois-Rivières, 12 août 1950, p. 11.

[12] A.-M. Bélina, *J.-L. Gérôme, membre de l'Institut,* dans *Le Recueil littéraire,* 25 mars 1892, p. 541.

[13] Charles Gill fut officiellement admis membre de cette Ecole le jeudi 21 mai 1896; l'assemblée eut lieu dans les salons du notaire Pierre Bédard, rue Ontario, près de la rue Saint-Denis.

et le plafond parsemé d'étoiles : on dirait un Proust canadien qui, dans la chambre enclose, laissait couler ses jours au fil de son songe intérieur.

L'orientation artistique donnée à sa vie de façon décisive, Gill n'avait qu'à suivre ses rêves et ses projets. Marié en 1902 à Gaétane de Montreuil, il aura d'elle un fils : Roger. Professeur à l'École normale Jacques-Cartier, au Monument national et à l'École des Arts et Métiers, Gill ne deviendra pourtant célèbre qu'après 1910 en gagnant plusieurs prix littéraires. En 1912 il sera élu président de l'École littéraire et, après avoir exécuté un bon nombre de portraits, il s'essayera à la peinture des paysages.

Ces données ne constituent que les grandes lignes de la biographie de Gill. Toutefois, la vie de cet artiste est beaucoup plus intéressante par ses résonances en profondeur. Là où le temps s'évanouit au profit d'une durée subjective, commence un monde aux dimensions nouvelles. On pourrait dire avec John Carpentier que Charles Gill « à défaut d'un métier [...] a une manière, et qu'il doit à l'originalité foncière de sa nature, à la sincérité de son désir de s'exprimer tout entier, à l'aide de vocables aussi près que possible du sentiment et de la sensation [14] ». Considérons donc maintenant la vie de Gill dans sa dimension verticale.

* * *

Même ceux qui connaissent à peine son œuvre, devinent chez Gill un conflit intérieur qui se communique par moments avec « une fièvre de sincérité [15] ». Ce conflit qui ressemble parfois à la véhémence d'une tempête, résulte principalement d'un sentiment d'exil. Peintre et poète, Charles Gill se sent abandonné, malheureux, incompris, presque seul dans le milieu montréalais.

> Tu te trompes en me prenant pour un homme heureux, écrit-il à L.-J. Doucet. Non, je suis un homme résigné, voilà tout. C'est ce qu'il y a de mieux à faire quand on a le malheur d'avoir aimé les lettres et les arts et que le destin nous a fait pousser comme un citron du nord dans un pays monstrueusement hostile aux arts et à la pensée [16].

Cette plainte se transformera, trois ans plus tard, en une véritable accusation :

> J'avais du talent, Doucet, et je n'ai pas été apprécié. Bien des paroles mielleuses, bien des félicitations platoniques !!! Mais on ne m'a pas aidé

14 John Charpentier, *Le Symbolisme*, Paris, Les Arts et le Livre, 1927, p. 35.
15 Ernest Raymond, *La Mêlée symboliste*, Paris, La Renaissance du Livre, [s.d.], p. 150.
16 Charles Gill, *Lettre à L.-J. Doucet* du 20 novembre 1913.

à accomplir mes desseins qui étaient splendides et grandioses. J'avais donné la preuve que j'étais capable de vêtir princièrement la royale pensée.

J'avais un salaire de porteur d'eau et on me reprochait de faire piètre figure avec mon vieil habit, et j'ai failli me faire mourir à travailler la nuit à mon poème après avoir travaillé le jour pour gagner mon pain.

Aussi, suis-je revenu de bien loin. Je suis dans la position d'un joueur qui a voulu risquer un beau coup à une table où se trouvaient des tricheurs [17].

Conscient de sa vocation d'artiste, Gill critique ici ouvertement l'attitude des autorités des écoles où il a travaillé, cette attitude qui n'était que celle d'une bureaucratie myope, bornée, hostile par principe aux idées nouvelles et à l'avancement des arts. Fut-ce pour cette raison qu'il aima tant l'abat-jour de sa lampe, témoin de ses contemplations et symbole de sa solitude ? Fut-ce aussi pour cette raison que cet abat-jour fut parsemé de sentences parmi lesquelles le mot grec « Ananké », bien en relief, l'invitait à réfléchir sur sa propre fatalité [18] ?

Entrons donc dans cette chambre solitaire. L'adresse ? La voici donnée par Charles Gill lui-même :

42, rue Chambord,
Montréal,
Province de Québec,
Canada,
Amérique,
Terre,
Univers,
Infini [19] !

Jeux de mots, dira-t-on. Non. L'énumération se fait dans l'ordre ascendant pour que le poète puisse vaincre sa propre solitude : ce n'est que dans la perspective de l'infini qu'il trouvera la confirmation de sa présence.

Il eût certes, de toutes façons, exprimé indirectement la conception de son monde poétique. Celui-ci existe dans ses désirs, dans ses rêves. Contemplons donc ce « prince d'Aquitaine à la tour abolie [20] », ce

17 Id., *Lettre à L.-J. Doucet* du mois d'avril 1916.

18 Voici le témoignage de Jean Charbonneau : « Je l'aperçois encore, penché sur sa table de travail, écrivant à la lumière blafarde d'une petite lampe à abat-jour sanglant sur lequel se découpaient très visiblement les mots *Eternité, Néant, Gouffre, Sirius,* etc. » (Jean Charbonneau, *Charles Gill,* dans *Le Canada,* 19 oct. 1918, p. 2-3).

19 C'est ainsi que Charles Gill écrivit son adresse sur la couverture d'un « scrapbook » où on trouve recueillis ses meilleurs écrits en prose.

20 Gérard de Nerval, *El Desdichado,* dans *Les Chimères,* Lille-Genève, Droz, 1949, p. 5.

Charles Gill inconsolé qui, comme tout citoyen, voudrait d'abord définir l'enceinte tangible de son existence. Le Canada, bien sûr, c'est sa patrie... Mais Charles Gill se fait une idée bien élevée de ce terme.

> Si tu entends par la patrie le village natal, écrit-il, le coin de terre où dorment les ancêtres, où tu es né et où probablement tu dormiras, c'est bien; mais Patrie est un mot qui a généralement un sens plus large, plus complet. Le Français aussi aime sa place natale qui entre dans sa conception de la Patrie, mais il a autre chose..., mon vieux, pour le faire frissonner, pour l'entraîner, le sourire aux lèvres, à la douleur et à la mort [21].

Le raisonnement comporte, nous le voyons bien, toute une gamme de nuances. La notion de la patrie, la plus simple d'apparence, doit, pour devenir vivante et substantielle, dépasser la banalité d'une formule. Ce que Gill veut surtout souligner c'est que la patrie coule dans les artères d'un individu, d'une société. A la patrie des monuments et des paysages s'ajoute ainsi la pulsation du présent, une vérité éminemment intérieure. Fortement influencé par la devise régionaliste vers 1909, alors qu'il écrit l'article d'ouverture pour le premier numéro du *Terroir* [22], Gill ne se laissera cependant jamais séduire par l'attrait d'une patrie encerclée d'une infranchissable clôture. Ceci se confirme poétiquement dans les premières lignes de son poème inachevé : *Patrie.*

> Patrie ! ô nom sacré, te comprenons-nous bien ?
> Ce n'est pas seulement tel espace de terre
> Dont un traité brutal a fixé la frontière,
> Qu'évoque pour nos cœurs ton sens magicien.
> C'est plus que tout cela, Canadiens, la patrie [23] !

Les jugements de Gill suivent presque toujours la courbe de ses sentiments. En 1917, quand le malheur conjugal et la maladie intensifient sans cesse sa souffrance, sa notion de la patrie, vue sous l'angle de la réalité montréalaise, touchera les extrêmes : amour et haine.

> Je n'ai pas encore été repoussé par les quelques rares hommes supérieurs qui étouffent à Montréal [...]. Mes préjugés, contre cette

21 Charles Gill, *Lettre à L.-J. Doucet* du 9 mai 1916.
22 Charles Gill, *Notre revue*, dans *Le Terroir*, janv. 1909, p. 1-6.
23 Id., *Patrie*, dans *Le Cap Eternité*, Montréal, Edition du Devoir, 1919, p. 93. Il convient de rappeler ici qu'un demi-siècle avant Gill, Octave Crémazie exposa, dans une lettre à Casgrain, ses opinions sur la poésie patriotique, opinions qui ne manquent ni de sagacité ni d'ironie : « Faites rimer, écrit Crémazie, un certain nombre de fois *gloire* avec *victoire*, *aïeux* avec *glorieux*, *France* avec *espérance*; entremêlez ces rimes de quelques mots sonores comme notre religion, notre patrie, notre langue, nos lois, le sang de nos pères; faites chauffer le tout à la flamme du patriotisme et servez chaud. Tout le monde dira que c'est magnifique. »

> illustre patrie diminuent depuis que tu me tiens au courant de ce qui se passe à Québec. — Je t'ai haïe, ô Montréal, d'une haine de dévot, moi qui le suis pourtant si peu. Mais dans ma haine aveugle, j'avais oublié le voisinage de Winnipeg et de Toronto et de Québec; maintenant, à l'évocation de tant d'hypocrisie, de lourdeur, d'étroitesse et d'ignorance, je t'aime presque, ville maudite [24].

Mais tous ces soucis de citoyen ne sont, dans l'ordre de préoccupations de Gill, que des soucis secondaires. Dans le pays où il vit, il cherche toujours et partout la patrie de l'art, ce climat intellectuel qui favorise l'épanouissement des talents. Sans pouvoir la trouver, cet artiste est condamné à sa propre solitude. On lui a déjà reproché tant d'excès et d'extravagances. Mais a-t-on suffisamment souligné que tous ces réflexes qu'on a pris hâtivement pour ivrognerie, débauche, nonchalance et Dieu sait pour quels autres vices furent, à la lumière des causes véritables, des moyens de lutte contre sa propre solitude ? Charles Gill souffrait surtout à l'idée que la véritable grandeur d'artiste a été étouffée en lui non pas par le manque d'effort individuel, mais par le climat social et intellectuel où le mot « grandeur » avait perdu son sens véritable.

En dépit de tous ces mauvais coups préparés par le destin, Charles Gill n'avait aucunement perdu sa fierté :

> J'ai perfectionné au fond de mon âme cette faculté de ne jamais me décourager. J'ai subi les tempêtes du désespoir, sans courber le front... Je crois que je suis plus fort que le malheur et que je triomphe de mon destin. Le désespoir m'a grandi [25].

En effet, à l'instar d'un érable exposé aux vents et au froid du Saint-Laurent, Charles Gill repoussa, tenace et intrépide, pendant une vingtaine d'années, les dures épreuves préparées par la vie.

Son véritable milieu social est réduit à un nombre restreint d'amis. Certes, la compagnie des membres de l'École littéraire lui est chère. Mais il préfère avant tout l'amitié de deux de ses amis : Henri Bertrand et Louis-Joseph Doucet. Le premier passe avec notre artiste de longues heures à jouer aux échecs; l'autre, conteur incomparable, marin égaré dans la ville, poète par concours de circonstances, sait le charmer par la simplicité et la franchise de son caractère. En leur compagnie, Charles Gill retrouve sa gaieté d'autrefois, sa parole facile, son sourire engendré par l'indulgence ou l'ironie.

24 Id., *Lettre à L.-J. Doucet* du 2 août 1917.
25 Charles Gill, *Lettre à L.-J. Doucet* du 5 mars 1915.

C'était une soirée pluvieuse d'octobre de l'année 1910. Vêtu d'une redingote bien usée, Charles Gill, une bouteille de vin dans la poche, marchait vite vers la demeure de Doucet. Quelle fut cependant sa déception de trouver la porte fermée. Avant d'enfiler la venelle, il tire de sa poche une vieille enveloppe, un crayon et va écrire le message suivant :

Un autre artiste inconnu
Mardi soir est venu
Frapper à cette porte,
Il écrit de sa main
Qu'il reviendra demain...
Si le vent ne l'emporte,
Si la mort ne l'enferme en son autre autel,
Et si les séraphins ne l'enlèveront au ciel [26].

Petit poème de circonstance, ce billet nous montre que Charles Gill savait, comme Stéphane Mallarmé, affronter les surprises fâcheuses avec une résignation sereine et une pointe d'humour. Il est bien certain que Gill portait en lui une riche vie intérieure qu'il ne dévoilait, cependant, que devant ceux qui ont su gagner sa confiance.

En face de toutes ces manifestations de la nature complexe de Gill situons maintenant sa peinture et sa poésie. L'art pour Gill sera d'abord jouissance et lutte. Gill allait même dans le sillage des concepts de Maritain qui dit que « l'art grandit dans les servitudes acceptées », que « l'art est une vertu en quelque sorte inhumaine; l'effort vers une activité gratuitement créatrice, uniquement ramassé sur son propre mystère [27] ». Mystère ! Ce mot coule constamment dans les paroles de Gill. Il sait que le mystère est la source et le but de toute activité artistique qui vient de l'authentique profondeur de l'être. Et on pourrait dire avec Jean Mouraux que l'artiste « cherche à exprimer le double mystère de son âme et du monde. [...] Le monde tout entier est un immense appel; et l'effort humain n'est qu'une réponse, tâtonnante et magnifique à cet appel [28]. »

A l'appel du monde, murmures et éclats de la nature, Gill a d'abord répondu par ses illuminations de peintre :

> Être un peintre !!! Rêver, admirer, faire admirer et rêver des milliers d'yeux et des milliers de cœurs, y éveiller des sentiments, y faire

[26] Charles Gill, Poème manuscrit.
[27] Jacques Maritain, *Frontières de la Poésie et autres essais*, Paris, Louis Rouart et fils, 1935, p. 14.
[28] Jean Mouraux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1943, p. 11-12.

> éclore les poèmes délicieusement vagues, devenir l'ami et le confident des bons arbres, le fervent du divin soleil et le fidèle amant de la lune mystérieuse [29].

Romantisme mal déguisé, cette confidence fait entrevoir aussi le sentiment de la communion. Comme chez Claudel, l'univers aux yeux de Gill est un texte dont il doit tenter une nouvelle traduction. Un mystérieux rayonnement touche toutes les fibres de son être. A peine l'artiste vient-il d'absorber dans sa nature affective quelques voix colorées de l'univers que déjà se produit une autre projection, celle qui va de l'âme du poète vers le monde qui l'entoure.

Cette attitude artistique est fort bien perceptible dans la dernière partie du *Cap Trinité* :

> La Nature nous parle et nous l'interrompons !
> Aveugles aux rayons de la sainte lumière,
> Sourds aux enseignements antiques de la terre,
> Nous ne connaissons pas le sol où nous rampons.
>
> Nous n'avons pas assez contemplé les aurores,
> Nous n'avons pas assez frémi devant la nuit,
> Mornes vivants dont l'âme est en proie au vain bruit
> Des savantes erreurs et des longs mots sonores !
>
> En vain la Vérité s'offre à notre compas
> Et la Création ouvre pour nous son livre :
> Avides des secrets radieux qu'il nous livre,
> Nous les cherchons ailleurs et ne les trouvons pas.
>
> Nous n'avons pas appris le langage des cimes :
> Nous ne comprenons pas ce que clament leur voix,
> Quand les cris de l'enfer et du ciel à la fois
> Semblent venir à nous dans l'écho des abîmes.
>
> Et l'ange qui régit l'or, le rose et le bleu,
> Pour nos yeux sans regard n'écarte pas ses voiles,
> Quand le roi des rochers et le roi des étoiles
> Nous parlent à midi dans le style de Dieu [30].

Gill est tout entier dans ce morceau qui est à la fois remontrance et invitation. Apostrophe systématiquement allongée, le texte contient une idée qui suit la pente de l'universelle analogie. Cette idée naît et grandit au contact de la nature; elle se nourrit surtout du paysage du Saguenay, cette « bouche d'ombre » qui a, pour l'auteur canadien, le prestige d'un bolge dantesque [31].

29 Charles Gill, *Lettre à L.-J. Doucet* du 2 août 1917.
30 Charles Gill, *Le Cap Eternité*, Montréal, Editions du Devoir, 1919, p. 58-59.
31 On peut contempler chez Mme Soulières, sœur de Charles Gill, un de ses tableaux, intitulé *Le Cap Eternité*. Toute cette composition n'est qu'une lutte de la

Si les textes de Gill sont chargés de résonances profondes où les voix de la nature et de l'âme s'entrecroisent, ses portraits révèlent les mêmes tendances. Il s'essaie de dégager le mystère du visage humain. Ses têtes, comme celles des toiles de Rembrandt, se découpent lumineuses sur le fond ténébreux. (A contempler, par exemple, le portrait d'A. Senécal ou celui de L.-J. Doucet.) Gill accentue le visage; une pensée s'organise dans l'expression des yeux autour desquels voltige la lumière comme une douce invitation à sonder l'âme du personnage.

Les meilleures toiles de Gill naquirent de l'inspiration soudaine. *Le Problème*, incontestable chef-d'œuvre de composition, en est un exemple. Voici son histoire. Le 7 février 1906, à l'heure du soir, Charles Gill joue aux échecs avec un certain « père » Laurentz. Ce dernier, peintre d'origine allemande, vieillard à barbe blanche, ressemble fort au vieux Victor Hugo. Le jeu vient de prendre une tournure bien compliquée. Immobile comme une masse de marbre, le « père Laurentz » réfléchit longuement sur son prochain coup. Gill s'éloigne pour un moment. En revenant vers la table, il aperçoit la pose merveilleuse du vieillard. « Ne bougez pas ! ne bougez pas ! » s'écrie-t-il. L'objet rencontré allume le feu dans son esprit créateur. Déjà la palette et les pinceaux sont devant lui. Il peint. Au bout de quelques minutes la toile se transforme en une avalanche d'ombres d'où le pinceau dégage rapidement une tête humaine. Mais quelle tête ! Soutenue par la main gauche de manière que les doigts largement écartés fournissent un triangle d'appui pour la tempe, cette tête est surtout un calme sanctuaire de la pensée qui se cherche : celle-ci se dégagera du large front blanc, elle se fera lourde sur les paupières baissées, elle se posera calmement dans les plis du visage... Bref, *Le Problème* est tout rempli du prodigieux travail de l'intelligence humaine [32].

On reconnaît aussi facilement les paysages de Gill. Ceux de sa jeunesse mis à part, ces paysages se révèlent originaux par les jeux de

lumière contre l'ombre; dans les trois motifs principaux — eau, roches et ciel — l'artiste a scellé le mystère qui s'étale entre l'infini et son propre sentiment.

[32] La première ébauche du *Problème* fait partie de la collection Albert Laberge. Gill l'a offerte à l'auteur de la *Scouine*, parce que celui-ci fut le premier à la contempler, le soir même de sa composition. Encouragé par Laberge, Gill en fit, un peu plus tard, la mise au point définitive : une autre toile qui appartient aujourd'hui à la collection Gibson.

lumière et d'ombre [33]. Très vite il a laissé de côté la technique des contrastes et des couleurs prononcées. Il opte pour un genre délicat où les couleurs ne s'affirment pas : elles se confondent, s'entrecroisent, s'estompent. En général on pourrait dire que le charme des paysages de Gill c'est la lumière qui se cherche. Elle se cherche dans les branches vertes d'un pin de Pierreville aussi bien que dans la profonde perspective d'un spectacle champêtre. Et quelle mélancolie grise s'accroche aux bouleaux qu'Albert Lozeau aimait tant contempler ! Les arbres constituent le plus souvent un motif d'union entre les différents plans du paysage. D'où des titres tels que *Soleil à travers les branches, Ormes au soleil couchant, Ormes sous un ciel gris, Le Saule, Bouleaux, Ormes au ciel rose, Vieille maison au saule, Arbre au bord du chemin, Peupliers, Pins, Vieux saule, Sous-bois...* Mais il y a encore quelque chose qui ne se définit pas : un regard englouti dans les couleurs grises, une âme souffrante dans les rayons agonisants. Le paysage de Gill baigne dans cette languissante atmosphère qui laisse à l'œil sensible la porte ouverte aux conjectures.

Il est cependant bien malaisé d'arriver à un jugement définitif et cela parce que la plupart des toiles de Gill portent la marque d'un effort hâtif. Artiste primesautier, Gill travaillait par secousses. Gill lui-même s'est aperçu de ce défaut :

> Si j'avais appliqué à mes tableaux seulement la moitié de l'énergie et du travail que j'ai consacré à mes poèmes, je serais célèbre et je vendrais facilement mes toiles au lieu de tirer le yabe par la queue et d'être un désespéré de la littérature et un raté de la peinture [34].

Est-il besoin de faire appel au fait qu'à partir de 1895, Gill se vit attiré au même degré par la peinture et par la poésie ? Ces « deux muses sont sœurs, soutient-il. [...] Les plus beaux poèmes sont des tableaux et les plus beaux tableaux sont des poèmes [35] ».

Cette idée se confirme le mieux dans ses appréciations des salons. Comme Baudelaire, Gill faisait la critique des expositions. Ses jugements, loin d'être des inventaires de défauts et de mérites, nous sont

[33] Si on se donne la peine d'étudier l'évolution de la technique de Gill, on constate dans ses premières toiles une prédominance de l'ombre sur la lumière. Un critique anonyme l'avait déjà remarqué en 1895 : « M. Charles Gill, écrit-il, dans une toile de respectables dimensions, nous montre des Indiens et des Indiennes en canot au milieu des nénuphars. L'attitude est excellente, mais tout cela est un peu sombre, à notre avis » (*La Kermesse*, dans *La Presse*, 16 oct. 1895, p. 1).

[34] Charles Gill, *Lettre à L.-J. Doucet* du mois de mai 1917.

[35] Id., *Lettre à L.-J. Doucet* du 28 janv. 1914.

> tous les papiers, il m'a manqué savez-vous quoi ? l'œuvre de sa vie : son manuscrit, *Le Cap Éternité.* Je suis au désespoir et pourtant Dieu sait si j'ai travaillé pour le trouver. J'ai fouillé, fouillé mais sans résultats. Sur son lit il nous parla de son violon, de ses peintures et d'autres choses mais jamais de son manuscrit; nous ne lui en parlions pas croyant qu'il était avec ses autres papiers. Où est-il ? J'ai cependant deux vieux manuscrits qui contiennent 10 chants, mais il en avait un troisième qui en contenait 18 complets, corrigés et annotés [41].

Un peu plus tard Bertrand continue ses explications :

> Le manuscrit de Gill est introuvable, malgré mes recherches. Tout le monde se désole et je vous avoue que je commence à désespérer. Comme je regrette de ne pas avoir eu l'idée de [le] lui demander avant sa mort, mais personne [n'] y pensait tant nous étions bouleversés. Le manuscrit contenait ses plus beaux vers : les derniers surtout étaient pleins de chaleur et sa pensée s'élevait jusqu'aux sphères les plus hautes. Quelle négligence de sa part de ne pas avoir écrit au moins deux manuscrits. Il y a une couple de mois, je me rappelle qu'il m'a lu sur la montagne des vers superbes de lyrisme et de profondeur. Il en était fier et il me disait qu'il voulait écrire encore, que son âme sentait le besoin de chanter. Je n'ai pas trouvé ce morceau et ce n'est pas étonnant car vous ne pouvez vous imaginer dans quel désordre étaient ses papiers. De tous ses ouvrages nous pouvons faire un petit livre de deux cents petites pages. Voilà ce qui reste d'un de nos plus beaux talents [42].

Il est donc clair que le texte du *Cap Éternité* publié en 1919 est fait d'après deux vieux manuscrits auxquels succéda la rédaction définitive, malheureusement perdue dans les circonstances que Bertrand vient de nous expliquer. Tâche difficile que de préciser l'originalité d'un talent à travers une ébauche poétique !

Quelle qu'ait pu être la nature de la rédaction définitive de ce texte, une chose est certaine : l'histoire de la composition du *Cap Éternité* remonte aux dernières années du XIXe siècle alors que Gill songeait, au dire de Louvigny de Montigny, à une vaste épopée qui aurait pu combler toutes les lacunes de la *Légende d'un Peuple* de Fréchette. Cette vision née au plus beau temps de l'*École littéraire de Montréal* n'est d'abord qu'une suite d'éblouissements sous l'influence des lectures de Lamartine et de Dante. Le 31 janvier 1904, Gill élabora hâtivement, sur une grande feuille de papier bleuâtre, le plan de son poème. Composé de séries d'expressions abrégées, juxtaposées, farci

[41] Henri BERTRAND, *Lettre à L.-J. Doucet* du 20 oct. 1918.

[42] Henri BERTRAND, *Lettre à L.-J. Doucet,* non datée; cette lettre fut probablement écrite en novembre 1918. A noter que la disparition de ce cahier coïncide avec la disparition du jeu d'échecs et celle de l'appareil de photographie de Charles Gill. Sans accuser personne, on peut aujourd'hui conjecturer que ce larcin a été commis par quelqu'un de l'entourage du poète.

de surcharges et de ratures, ce plan, qui a été conservé miraculeusement dans les papiers du poète, est aujourd'hui pour nous l'un des plus précieux documents : il permet de fixer le point de repère d'une vision et laisse deviner les intentions fondamentales du poète. Ainsi nous pouvons conclure que Gill concevait, en 1904, l'ensemble de son futur poème comme une vaste fresque épique composée d'histoire et de géographie canadiennes. Le titre est très clairement indiqué : *Le Saint-Laurent.* Verticalement nous y lisons : *Printemps, Été, Automne, Hiver.* Ce sont les principales étapes dans le développement du sujet. Ces quatre saisons possèdent d'ailleurs un sens symbolique : elles s'appliquent à l'histoire du Canada.

Chacune de ces quatre parties respectives du plan se compose de plusieurs chants. La première en comprend quatre : *Les Grands Lacs, Niagara, Le Mont Royal* et *Miroir d'Étoiles.* Il s'agit ici d'esquisser la première étape historique du peuple canadien-français. Des notes marginales permettent de deviner que la description remonterait jusqu'aux origines de la colonisation. Après un voyage autour des Grands Lacs, le poète s'arrête près de Niagara. Là il croit entendre « monter du gouffre [...] des sanglots, des doutes, des regrets [43] ». Puis la contemplation des Mille-Îles. Voilà une géographie immense qui aurait dû servir de fond pour les efforts d'un Jean de Brébeuf ou d'un Paul Le Jeune. Le troisième chant serait encore plus grandiose, ce qu'indiquent les notes qui accompagnent le titre :

> Après les rapides [le] fleuve majestueux commence ici. Le Carillon de Notre-Dame. Calme. Maisonneuve. Drapeaux incendiés. Daulac, 1937. Montagne. Descriptions. Le drapeau tricolore. Vive la Canadienne. Les érables. Premier Noël. [...] Statue enneigée. [...] Mais d'autres temps viendront. Rencontres. Madame de Verchères [...]. Crémazie. Les ouvriers. La cité moderne [44].

Suivant désormais le Saint-Laurent, qui lui paraît la nuit comme un miroir d'étoiles, le poète décrira Sorel, le Richelieu, Trois-Rivières. Les figures des Abénakis rendront le paysage pittoresque. Et juste à la fin de cette première partie, le poète, doublé d'un peintre qui ne pourra jamais se passer de couleurs qui enchantent son œil, se propose de

43 Charles Gill, *Le plan manuscrit* du 31 janvier 1904, archives du Centre de Recherches en Littérature canadienne-française, Université d'Ottawa.

44 Charles Gill, *Le plan manuscrit* du 31 janvier 1904.

> tous les papiers, il m'a manqué savez-vous quoi ? l'œuvre de sa vie : son manuscrit, *Le Cap Éternité*. Je suis au désespoir et pourtant Dieu sait si j'ai travaillé pour le trouver. J'ai fouillé, fouillé mais sans résultats. Sur son lit il nous parla de son violon, de ses peintures et d'autres choses mais jamais de son manuscrit; nous ne lui en parlions pas croyant qu'il était avec ses autres papiers. Où est-il ? J'ai cependant deux vieux manuscrits qui contiennent 10 chants, mais il en avait un troisième qui en contenait 18 complets, corrigés et annotés [41].

Un peu plus tard Bertrand continue ses explications :

> Le manuscrit de Gill est introuvable, malgré mes recherches. Tout le monde se désole et je vous avoue que je commence à désespérer. Comme je regrette de ne pas avoir eu l'idée de [le] lui demander avant sa mort, mais personne [n'] y pensait tant nous étions bouleversés. Le manuscrit contenait ses plus beaux vers : les derniers surtout étaient pleins de chaleur et sa pensée s'élevait jusqu'aux sphères les plus hautes. Quelle négligence de sa part de ne pas avoir écrit au moins deux manuscrits. Il y a une couple de mois, je me rappelle qu'il m'a lu sur la montagne des vers superbes de lyrisme et de profondeur. Il en était fier et il me disait qu'il voulait écrire encore, que son âme sentait le besoin de chanter. Je n'ai pas trouvé ce morceau et ce n'est pas étonnant car vous ne pouvez vous imaginer dans quel désordre étaient ses papiers. De tous ses ouvrages nous pouvons faire un petit livre de deux cents petites pages. Voilà ce qui reste d'un de nos plus beaux talents [42].

Il est donc clair que le texte du *Cap Éternité* publié en 1919 est fait d'après deux vieux manuscrits auxquels succéda la rédaction définitive, malheureusement perdue dans les circonstances que Bertrand vient de nous expliquer. Tâche difficile que de préciser l'originalité d'un talent à travers une ébauche poétique !

Quelle qu'ait pu être la nature de la rédaction définitive de ce texte, une chose est certaine : l'histoire de la composition du *Cap Éternité* remonte aux dernières années du XIXe siècle alors que Gill songeait, au dire de Louvigny de Montigny, à une vaste épopée qui aurait pu combler toutes les lacunes de la *Légende d'un Peuple* de Fréchette. Cette vision née au plus beau temps de l'*École littéraire de Montréal* n'est d'abord qu'une suite d'éblouissements sous l'influence des lectures de Lamartine et de Dante. Le 31 janvier 1904, Gill élabora hâtivement, sur une grande feuille de papier bleuâtre, le plan de son poème. Composé de séries d'expressions abrégées, juxtaposées, farci

41 Henri BERTRAND, *Lettre à L.-J. Doucet* du 20 oct. 1918.

42 Henri BERTRAND, *Lettre à L.-J. Doucet*, non datée; cette lettre fut probablement écrite en novembre 1918. A noter que la disparition de ce cahier coïncide avec la disparition du jeu d'échecs et celle de l'appareil de photographie de Charles Gill. Sans accuser personne, on peut aujourd'hui conjecturer que ce larcin a été commis par quelqu'un de l'entourage du poète.

de surcharges et de ratures, ce plan, qui a été conservé miraculeusement dans les papiers du poète, est aujourd'hui pour nous l'un des plus précieux documents : il permet de fixer le point de repère d'une vision et laisse deviner les intentions fondamentales du poète. Ainsi nous pouvons conclure que Gill concevait, en 1904, l'ensemble de son futur poème comme une vaste fresque épique composée d'histoire et de géographie canadiennes. Le titre est très clairement indiqué : *Le Saint-Laurent.* Verticalement nous y lisons : *Printemps, Été, Automne, Hiver.* Ce sont les principales étapes dans le développement du sujet. Ces quatre saisons possèdent d'ailleurs un sens symbolique : elles s'appliquent à l'histoire du Canada.

Chacune de ces quatre parties respectives du plan se compose de plusieurs chants. La première en comprend quatre : *Les Grands Lacs, Niagara, Le Mont Royal* et *Miroir d'Étoiles.* Il s'agit ici d'esquisser la première étape historique du peuple canadien-français. Des notes marginales permettent de deviner que la description remonterait jusqu'aux origines de la colonisation. Après un voyage autour des Grands Lacs, le poète s'arrête près de Niagara. Là il croit entendre « monter du gouffre [...] des sanglots, des doutes, des regrets [43] ». Puis la contemplation des Mille-Îles. Voilà une géographie immense qui aurait dû servir de fond pour les efforts d'un Jean de Brébeuf ou d'un Paul Le Jeune. Le troisième chant serait encore plus grandiose, ce qu'indiquent les notes qui accompagnent le titre :

> Après les rapides [le] fleuve majestueux commence ici. Le Carillon de Notre-Dame. Calme. Maisonneuve. Drapeaux incendiés. Daulac, 1937. Montagne. Descriptions. Le drapeau tricolore. Vive la Canadienne. Les érables. Premier Noël. [...] Statue enneigée. [...] Mais d'autres temps viendront. Rencontres. Madame de Verchères [...]. Crémazie. Les ouvriers. La cité moderne [44].

Suivant désormais le Saint-Laurent, qui lui paraît la nuit comme un miroir d'étoiles, le poète décrira Sorel, le Richelieu, Trois-Rivières. Les figures des Abénakis rendront le paysage pittoresque. Et juste à la fin de cette première partie, le poète, doublé d'un peintre qui ne pourra jamais se passer de couleurs qui enchantent son œil, se propose de

[43] Charles Gill, *Le plan manuscrit* du 31 janvier 1904, archives du Centre de Recherches en Littérature canadienne-française, Université d'Ottawa.

[44] Charles Gill, *Le plan manuscrit* du 31 janvier 1904.

chanter de magnifiques effets lumineux produits dans le Saint-Laurent par le ciel étoilé.

La deuxième partie du poème — *Été,* — c'est d'abord l'épopée de Québec avec Lévis, Montcalm, Frontenac, Champlain [45]. Elle est ensuite l'épopée du Saguenay, cette merveille de la nature où l'eau lutte contre le rocher et la lumière contre l'ombre. Pour le *Cap Éternité* Gill trouve ici une jolie personnification : « Sentinelle qui veille au seuil de l'avenir [46]. » Deux chants à peine composent cette deuxième partie : *Québec* et *Le Cap Éternité.* L'histoire d'un canotier, comme un écho lointain, plein d'un charme épique, aurait dû constituer l'achèvement du deuxième chant.

L'Automne correspond à un seul chant : *La Patrie morte.* Racontons ici, dit l'auteur, la pathétique histoire des Acadiens. Aussi *l'Hiver,* la dernière partie du poème, ne comporte qu'un seul chant : *Flots d'émeraude,* paysage rempli de reflets de glace et de neige. En plus de ceci le courant des poudreries se confond avec le murmure lointain de l'océan. Une nostalgie se nourrit à la fois de la douleur et du rêve. Mais le sentiment ne vient pas uniquement du battement d'un seul cœur : c'est maintenant la puissante pulsation d'une race. Le dernier mot sera adressé à la France : souvenir ineffaçable des origines et la gageure de la future grandeur des Canadiens français. Voilà les premiers linéaments du *Saint-Laurent.*

Un examen méticuleux relèverait certes bien des points faibles dans cette charpente du futur poème. Ce schéma laisse surtout voir que Gill n'a jamais pu arriver à une parfaite synthèse épique telle qu'on en trouve dans l'*Iliade,* l'*Énéide* ou *Messire Thadée.* Car, à vrai dire, son plan ne contient que le fond d'une épopée : il manque d'action et de caractère. Faut-il continuer à ruminer les vieilles formules de la poésie épique élaborées par Voltaire *(Essai sur la Poésie épique),* La Harpe *(Examen des Martyrs),* par un Faguet, un Lemaître, un Brunetière, pour définir l'attitude de Gill ? Certainement pas. Gill était loin de penser au merveilleux, aux situations extraordinaires, au héros principal, au fil conducteur qui unit les thèmes et les détails... Peser tous ces éléments pour en faire les proportions théoriques d'une épopée

45 L'ordre des noms est tel que dans le plan manuscrit du 31 janvier 1904.
46 Charles Gill, *op. cit.*

fut pour Gill un métier fastidieux. Et d'ailleurs ! ce ne sont pas les critiques qui fournissent aux grands poètes des formules de création, mais ce sont bien les œuvres géniales qui confirment la raison d'être d'une formule. Épique, lyrique, tragique, peu importe, pourvu qu'il soit la projection verbale d'une vérité authentique, son poème aurait dû répondre avant tout à son besoin propre de créer.

Nous supposons que Gill se soit senti encouragé à réaliser son projet vers 1908, date qui coïncide avec un nouvel essor de l'École littéraire de Montréal et son voyage au Saguenay. Le poème semble alors grandir constamment en dimensions. L'idée fondamentale du schéma de 1904 se précise maintenant sous la forme d'un nouveau plan. Composé de plusieurs livres, le poème garde cependant son titre inchangé. Le livre premier [47] en serait *le Cap Éternité*, poème en trente-deux chants [48]. Mais à peine vient-il d'esquisser le plan de son premier livre qu'il constate que la rédaction s'effectuerait mieux en commençant par les chants du milieu. En effet, le neuvième chant du poème, qui porte aussi le titre de *Cap Éternité*, fut publié dans le premier numéro du *Terroir*. Rare habitude chez Gill, il y indiqua le lieu et la date de la composition : « Anse Saint-Jean, août 1908 [49]. » Dans les numéros suivants de la même revue Gill publiera deux autres chants : *la Cloche de Tadoussac* et *la Fourmi* [50]. Selon le plan du poème ces textes correspondraient aux chants deux (et trois probablement) et treize. Il se crée désormais autour de ce poème une légende qui fera vite connaître notre auteur dans toute la province de Québec.

[47] Dans son cahier qui date de 1911, Gill a bien écrit : « Le Saint-Laurent, livre premier, Le Cap Eternité, poème en 32 chants. » Toutefois, la rédaction du *Terroir* dont Gill fit partie, ajouta, à l'occasion de la publication de la *Cloche de Tadoussac*, la note que voici : « Ces vers de M. Gill et ceux qu'il a donnés dans notre numéro de janvier, sont extraits d'un poème qui a pour titre : *Le Saint-Laurent*; ils font partie du livre neuvième, intitulé *Le Cap Eternité.* »

[48] Voici les titres de ces chants tels qu'ils figurent dans un des cahiers de Gill : *Prologue.* I. — *Le Goéland.* II. — *Tadoussac.* III. — *La Cloche.* IV. — *Le Désespoir.* V. — *Clair de Lune.* VI. — *Le Silence et l'Oubli.* VII. — *Les Sentinelles.* VIII. — *Ave Maria.* IX. — *Le Cap Eternité.* X. — *Le Cap Trinité.* XI. — *Le Rêve et la Raison.* XII. — *Vers la Cime.* XIII. — *La Fourmi.* XIV. — *France.* XV .— *La Vision.* XVI. — *Ressemblance.* XVII. — *Stances aux Etoiles.* XVIII. — *Les Secrets du Rocher.* XIX. — *Sommeil.* XX. — *La Forêt Vierge.* XXI. — *Le Merisier.* XXII. — *L'Antre.* XXIII. — *Porta Inferi.* XXIV. — *Dante Alighieri.* XXV. — *Le Bolge des Traitres.* XXVI. — *Tacouérima.* XXVII. — *Le Naufragé.* XXVIII. — *Janua Coeli.* XXIX. — *La Rose mystérieuse.* XXX. — *La Couronne.* XXXI. — *La Délivrance.* XXXII. — *Invocation.*

[49] Charles Gill, *Le Cap Eternité*, dans *Le Terroir*, janv. 1909, p. 18-21.

[50] Id., *La Cloche de Tadoussac, ibid.*, p. 37-40; *La Fourmi*, p. 65-67.

Le canevas élaboré en 1908 subira, certes, d'autres modifications, mais en général sa vision pivotera toujours autour de ce schéma qui n'attend que d'être converti en descriptions sublimes. Depuis 1911 Gill travaille « à aligner des alexandrins dans un certain gros cahier bleu [51] ». Au début de l'année 1912, le poète tient pour bien plus commode d'avoir un cahier constamment avec lui, dans la poche de son veston. « Je veux, déclare-t-il, me faire relier un cahier de ce beau papier artistique — veau bleu, doré sur tranches, orné de fleurs de lys d'or au dos. A mesure qu'un chant sera terminé, je l'y consignerai au propre, et j'attendrai... la grande gloire ou le ridicule [52]. »

Sous le signe de ces deux alternatives possibles, l'effort créateur continue à produire des résultats. Toute l'année 1911 est chez Gill féconde en inspiration et en vers. « Je raconte mes malheurs au vieux Tacouérima et il me retrempe l'âme [53] », confie-t-il à Doucet. En octobre 1911, Gill se plaint d'avoir de la misère « avec certaines strophes du chant *Ave Maria* [54] ». En même temps, il parachève *Le Désespoir, Clair de lune* et *Le Rêve et la Raison.* En novembre il lit *Le Silence et l'Oubli* à Lionel Léveillé. Ne voilà-t-il pas bien annoncées la réussite et la gloire poétique que Gill sollicite de la vie ?

On ne saurait dire exactement quelle fut la trame dans la composition du *Saint-Laurent* après 1912. Mais sans faire fausse route, on peut constater que le souffle poétique diminue, que le brasier lyrique attend en vain un bon coup d'attisoir. Gill continue, certes, à écrire, mais il travaille sans cette persévérance d'autrefois, sans cette ferme conviction de conduire sa barque à bon port. L'artiste est déjà accablé par le poids de divers malheurs et il ne se fait productif qu'à l'occasion où un journal l'invite à un concours littéraire, quand un ami l'aiguillonne de remontrances. Une seule chose est acquise par son cœur, ancrée dans son cerveau : faire de la poésie le prolongement de sa nostalgie. Pourrait-il ici partager l'aveu de Werther : « La solitude est pour mon âme un baume précieux [55] » ? Ou suivrait-il le conseil de Crémazie, fort bien formulé dans la lettre à Casgrain du 29 jan-

51 Charles Gill, *Lettre à L.-J. Doucet* du 11 décembre 1911.
52 Id., *Lettre à L.-J. Doucet* du 1er janvier 1912.
53 Id., *Lettre à L.-J. Doucet* du 11 mai 1911.
54 Id., *Lettre à L.-J. Doucet* du 23 octobre 1911.
55 Gœthe, *Les souffrances du jeune Werther*, 1re partie, lettre du 4 mai.

vier 1867, « les poèmes les plus beaux sont ceux que l'on rêve mais qu'on n'écrit pas » ?

Treize chants dont tous ne sont même pas terminés, voilà le principal effort du poète connu sous le nom de *Cap Éternité*[56]. La somme même de tous les fragments est loin de fournir une idée exacte du don poétique de l'auteur. Heureusement que le destin du poème s'accomplit par le rêve qui, dans quelques passages d'une étonnante beauté, transporte la vision du lecteur vers l'autre monde de Gill, monde sans paroles. *Le Cap Éternité* c'est, en vérité, une effusion lyrique devant le paysage canadien. L'action est ici quasi inexistante, naïvement fictive dans les quelques événements qui font progresser la marche de la barque sur le fleuve. Toujours à l'affût de l'émotion, le voyageur ne se déplace qu'en vue de rencontrer de nouveaux objets d'admiration.

Fait généralement connu, le Saguenay est pour Gill la source principale de l'inspiration.

> L'ombre avait envahi les choses. Nous ne distinguions plus qu'une muraille démesurée dont la crête inégale se profilait, noire sur le fond d'étoiles, qui nous entourait de toute part, et à laquelle notre course prêtait l'illusion d'un monument fantastique. « Quelle nature ! quelle nature ! m'écriai-je, ô Canada ! tes fleuves te font pardonner tes hommes[57]. »

Dans ces cris d'admiration réside toute la devise poétique de Gill. De l'image à la fois grandiose et sombre se dégage la profonde perspective de l'univers dantesque. Disciple de Lamartine, Gill cherche sans relâche l'adéquate réponse au grand appel de la Nature.

L'essentiel du poème se laisse résumer en quatre mots :

HOMME — TEMPS — NATURE — ÉTERNITÉ.

Ce rocher qu'on appelle le cap Éternité se dresse devant le poète comme le symbole de la résistance contre la fuite du temps. Les flots jouent dans ses fentes comme le vent dans les orbites vides. La musique de l'existence s'étale ici entre la terre et le ciel, entre la préhistoire et l'éternité, entre l'homme et Dieu.

[56] Nous disons « treize » car *Stances aux Etoiles*, simple poème dans l'édition du *Cap Eternité* de 1919, figurent, dans le plan de Gill de 1911, comme le chant dix-septième du poème.

[57] Charles Gill, *Notre Revue*, dans *Le Terroir*, janv. 1909, p. 1.

Fronton vertigineux dont le monde est le temple,
C'est à l'éternité que ce cap fait songer;
Laisse en face de lui l'heure se plonger
Silencieusement, ô mon âme, et contemple !

Défiant le calcul, au sein du fleuve obscur
Il plonge; le miroir est digne de l'image.
Et quand le vent s'endort au large, le nuage
Couronne son front libre au pays de l'azur.
Le plomb du nautonier à sa base s'égare,
Et d'en bas, bien souvent, notre regard se perd
En cherchant son sommet familier de l'éclair;
C'est pourquoi le passant étonné le compare
A la mystérieuse et noire Éternité.

. . . . . .

Pourtant, il passera ! Les mois, les millénaires,
Les secondes, les ans, les siècles et les jours,
Devant l'éternité coulent d'un même cours.
L'atome misérable et les célestes sphères,
Tout passe, croule, meurt... et le monde et le ciel
Ne sont que vanité devant l'Être Éternel,
Car le monde et le ciel passeront avec l'heure,
Devant le Seigneur Dieu dont le verbe demeure [58].

Émouvantes sont ici les envolées lyriques, touchante est la musique des rappels du monde et de l'âme. Maritain dirait : « Au creux de l'humilité un peintre médite et regarde [...]. Ce qu'il reçoit par les yeux tombe dans le silence d'un lac fervent de contemplation [59]. » Et un mot de Pasternak conviendrait aussi à ce texte : « Pour chercher la vérité, il faut être seul et rompre avec ceux qui ne l'aiment pas assez [60]. » *Le Cap Éternité* n'est, à notre avis, que la touche métaphysique d'un immense clavier, sur lequel l'intuition joue, en marge des sensations et à l'horizon de la pensée humaine, la ballade de l'éternelle durée.

Mais la véritable beauté de la poésie de Gill ne réside que dans quelques sommets. Le neuvième chant du poème en est un. Là où l'auteur réussit à dépasser les mauvaises habitudes du romantisme grandiloquent, là où l'objet rencontré s'enflamme de sa présence — son monde poétique atteint sa vraie originalité. Mais en général le poète est bien inégal dans ses efforts aussi bien que dans ses réussites. Ainsi, loin de crier au chef-d'œuvre et d'employer les superlatifs, nous voyons aussi dans *Le Cap Éternité* bien des défauts. On pourrait adresser à

58 Id., *Le Cap Eternité*, Montréal, Editions du Devoir, 1919, p. 63 et 69.
59 Jacques Maritain, *Frontières de la Poésie et autres essais*, Paris, Louis Rouart et fils, 1955, p. 178.
60 Boris Pasternak, *Le docteur Jivago*, Paris, Gallimard, 1958, p. 21.

Gill presque les mêmes reproches que la critique française formula à l'égard de *Jocelyn*, de Lamartine : style souvent gonflé, ampoulé, images entassées, comparaisons superposées, descriptions d'allure pesante, tropes à la Béranger, à la Dupont, à la Delille, ici et là des vers raboteux, exagérations et solécismes. La seule excuse est que le poème reste une œuvre inachevée et dont la publication se fit après la mort de l'auteur.

Mais on expliquerait mal la genèse du *Cap Éternité* sans signaler deux influences littéraires : celles de Lamartine et de Dante. La biographie de Gill fournit suffisamment de preuves pour pouvoir dire que *Jocelyn* et *La Divine Comédie* étaient les lectures préférées de cet artiste canadien. Ces engouements livresques sont d'ailleurs faciles à retracer dans *Le Cap Éternité* où à maintes reprises Lamartine et Dante s'entrecroisent.

Le Prologue porte l'empreinte de Lamartine. Nous nous rappelons bien ces sept pages de descriptions un peu décousues où le voyageur arrêté à l'Anse-Saint-Jean par le mauvais temps découvre un vieux cahier, « indiscret confident des secrètes douleurs [61] ». Et voici que dans le prologue de *Jocelyn* le centre d'intérêt est aussi un cahier, le vieux journal d'un curé de village, semblable « à ces mots qu'un rêveur solitaire du bout de son bâton écrit avec mystère [62] ». Ici et là le procédé est pareil : partir de cette illusion que les chants qui vont suivre ne sont que la simple reproduction d'un vieux texte retrouvé.

Dans le corps du poème on remarquera surtout l'influence de Dante. Dans *La Divine Comédie* aussi bien que dans *Le Cap Éternité* l'action est pratiquement une promenade, un voyage : Dante se dirige vers le ciel, Gill vers la cime. « Je vogue glorieux dans un rêve de Dante [63] », constate Gill dans son *Clair de lune*, en croyant remonter le fleuve de la Mort. Nombreux passages du *Cap Éternité* sont littéralement imprégnés de l'atmosphère de la *Divine Comédie*, tel le climat dans lequel évolue l'ombre de Tacuérima, telle la prière adressée à la Sainte Vierge.

> Ave ! Je vous salue, ô Vierge immaculée !
> Ave ! Je vous salue, ô Mère du bon Dieu !
> Reine qui triomphez dans le royaume bleu

61 Charles Gill, *op. cit.*, p. 9.
62 Lamartine, *Jocelyn*, dans *Œuvres*, Bruxelles, J.-P. Meline, 1836, p. 686.
63 Charles Gill, *op. cit.*, p. 40.

Dont vous portez au front la couronne étoilée,
Ave ! Je vous salue, ô Vierge immaculée[64] !...

C'est bien ainsi que Dante loue la Mère de Dieu, dans le trente-deuxième chant de son *Paradis* :

Vergine madre, figlia del tuo figlio
umile ed alta piu che creatura
termine fisso d'eterno consiglio[65].

La pensée religieuse de Gill paraît sublime, mais dans sa genèse elle est beaucoup plus livresque que lyrique.

Enfin voici le problème de la composition, de la conception même du *Cap Éternité* à la lumière des rapports de Gill et de Dante. Rappelons-nous que *La Divine Comédie* comprend cent chants répartis en trois parties : *L'Enfer* (trente-quatre chants), *Le Purgatoire* (trente-trois chants) et *Le Paradis* (trente-trois chants). Si on compte, chez Gill, le *Prologue* comme un chant, *Le Cap Éternité* en aura exactement trente-trois. Le fait que *Le Cap Éternité* est devenu, après 1909, le premier livre du *Saint-Laurent* nous autorise à conjecturer que Gill fut tellement influencé par Dante qu'il lui fut impossible de concevoir autrement son poème qu'une sorte de Divine Comédie canadienne. Dans le plan du *Cap Éternité* certains titres des chants sont bien dantesques : *Porta Inferi* (XXIII), *Dante Alighieri* (XXIV), *Le Bolge*[66] *des traitres* (XXV), *La Rose mystérieuse* (XXIX). Ce souci de ne progresser que dans le sillage de Dante a bien déterminé que *Le Cap Éternité* n'est pas une épopée dans le sens théorique du terme, mais bien un poème dans lequel la description et la vision, l'histoire et le merveilleux, le monde extérieur et le lyrisme constituent une étoffe originale, mais encore à l'état de projet, d'esquisse, d'ébauche.

* * *

Mais on serait injuste envers Gill en ne voyant son don poétique que dans ses pièces en vers. Faut-il revenir ici sur la vérité si peu, malheureusement, observée dans les manuels que la poésie ne réside pas nécessairement dans les vers : elle règne aussi dans la prose. N'oublions

[64] Charles Gill, *op. cit.*, *Ave Maria*, p. 51.

[65] Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milano, Tipografia Editoriole Lucchi, 1948, canto XXXII, v. 1-3, p. 578. Voici la traduction française de cette strophe :

O vierge, mère et fille de ton fils,
Humble et sublime plus que nulle créature
But assigné d'un éternel dessein.

donc pas que Gill nous a laissé aussi des contes, des récits signés des pseudonymes Duval, Clairon et autres, que ses appréciations des tableaux, dont nous avons déjà parlé, offrent un genre *sui generis*, semblable à celui des *Curiosités esthétiques* de Baudelaire. Dans ces pages inconnues on trouve de véritables bijoux. Rythmiques, suggestifs, colorés, musicaux, certains de ces textes s'élèvent au niveau de jolis poèmes en prose. Prenons au hasard ce tableautin :

> Dans cette allée longeant la pente de la montagne, elle passait, svelte, élégante et pensive, en deuil au milieu du paysage endeuillé, poétique en le poétique automne; elle passait comme un vivant regret sous les érables dépouillés. L'âge avait insulté sa majestueuse beauté; déjà les rides cruelles balafraient son masque aux formes sculpturales; la vie avait passé sur elle comme les grands vents sur les arbres où les oiseaux ne chantaient plus. [...] Triste, d'une tristesse s'harmonisant avec cet automne qui console doucement des bonheurs envolés en offrant son exemple pour rappeler que rien ne demeure, elle errait, l'âme ailleurs... dans le gris... elle descendait cette allée où elle était venue voir mourir le soleil et tomber les feuilles, beauté majestueuse à son déclin devant le crépuscule, feuille mourante au milieu des feuilles mortes [66].

Ceux qui connaissent *A une Passante*, de Baudelaire, *Une allée du Luxembourg*, de Nerval, *La Passante*, de Rodenbach, retrouvent dans ce morceau, une fois encore, le thème romantique de la fuite du temps. La poésie s'affirme ici à mi-chemin entre le paysage et l'objet en mouvement. Et la parole musicale, l'avons-nous remarquée ? elle se cherche dans la phrase, se répète, se nourrit de la mélancolie, tout à fait comme dans certains morceaux de Péguy. L'accord final assure la communion totale du paysage et de l'âme, l'effet musical qui se trouve aussi dans *Le Vallon*, de Lamartine, ou dans *La Chanson d'automne*, de Verlaine.

Que nous ayons parfaitement expliqué le monde poétique de Gill, nous n'en avions même pas la prétention; mais que notre étude suscite une revision d'opinions sur cet auteur canadien-français, nous en avons un vif désir. Pour apprécier objectivement son effort artistique, il faut connaître son œuvre dans toute son étendue historique, connaître sa biographie dépouillée de fausses légendes. On souffre de lire les études qui se font à l'improviste et dont les jugements croulent devant les arguments. L'auteur du *Cap Éternité* mérite, sans nul doute, une

[66] Ce mot est bien dantesque. Bolge, bolgia signifie à proprement parler « bissac ». Dante qualifie de « bolges » ou de « malebolges » les divisions du huitième étage de l'enfer : « Loco è in infero detto Malebolge » — En enfer est un lieu appelé Malebolge (*La Divine Comédie, L'Enfer*, chant XVIII, v. 1-3). Ce lieu est une sorte de terrasse annulaire, large, avec un puits au centre d'où ressort le cercle suivant.

bonne étude critique. Les réflexions que nous venons aujourd'hui offrir aux connaisseurs des lettres canadiennes-françaises nous autorisent déjà de soutenir que Charles Gill, sans être un poète génial de l'étoffe d'un Lamartine, d'un Byron, d'un Gœthe, d'un Mickiewicz, d'un Pouchkine, est plutôt l'un des meilleurs poètes secondaires du Canada français auquel le destin n'a pas, malheureusement, permis de réaliser son rêve romantique.

Paul Wyczynski,
directeur du Centre de Recherches
en Littérature canadienne-française.

The Concept of People's Democracy in the Post-Stalinist Period

---

The concept of people's democracy is a complex one, and has always been a maze of criss-crossing streams of thought, of events, and of personalities, on the surface that is. In its substance, it has always been somewhat in the nature of variations on a basic theme, and the post-Stalinist period does not present an exception in this respect. Being political and ideological in nature, it covers the whole vastness of the life of a given nation or a group of nations and their mutual relations, determining the course of events in all the sectors. As in order to integrate the post-Stalinist period into the over-all flow of events we must also discuss some of the pertinent background factors, we can really — in view of spatial limitations — only highlight the development. Therefore, the first part is devoted to a discussion of the major threads of thought of the Stalinist period. The following parts deal with the essence of the topic.

Briefly, the basic form of the problem produced by the emergence of people's democracy as a specific form of statehood may be set out in the following manner. Their appearance on the world political stage presented a problem to theoreticians as — similarly as with the revolution in Russia — its emergence was the outcome of happenstances rather than of "historic reality". People's Democracy did not appear as a result of an internal revolution. In fact, immediately following the Second World War there was a notable absence of revolutionary atmosphere — i.e. class struggle — in Central, Eastern, and Southern European countries destined to become people's democracies because of the great levelling and uniting effects of German occupation. Moreover, the nations on whose ground this form of statehood appeared were non-identical with respect to each other and the Soviet Union in their cultural, economic and socio-political structures. The only common characteristic they developed was the creation of governmental forms containing strong leftist tendencies at the close of the Second World War. But, even the actual governmental forms themselves were

not identical and presented a whole spectrum ranging from the extreme left of communist Yugoslavia to the extreme right of monarchic Rumania.

These two basic factors — the absence of the prerequisite class struggle, tempered by an inherent tendency towards some form of statism, socialism of the welfare state type, towards socialism in general; and non-identicity of the nations involved, again offset in part by uniting sentiments towards the Soviet Union as the liberator, represent the most predominant exogenous characteristics of the problem. The endogenous factors were created by the presence of the Soviet armed forces on the territory of the nations to become people's democracies, and the subversion of post-war coalition government by local communist parties with greater or lesser rapidity. The complexity was introduced by attempts to justify in theoretical terms of marxism-leninism the emergence of people's democracies, and to integrate the justification with shifting internal and external power combinations.

— I —

The period between the cessation of the hostilities of the Second World War and Stalin's death may be conveniently divided into two parts. The years between 1944-1945 and 1947-1948 may be termed as the years of paternalistic leniency towards the fledgling socialist states and of hopeful expectations to further socialisation of Europe on the part of the Soviet leaders. In contrast, from 1947-1948 to 1952-1953 was the period of stalinisation — a self-explanatory term.

During the first period, the rationalisation and theorising of Soviet theoreticians about the state and socio-economic forms which emerged in Central and South-Eastern Europe in the wake of the Second World War were inconsistent and conflicting. Looking at Soviet endeavours from the outsider's point of view, this confusion was primarily induced by the fact that opinions on the mergence of people's democracies — or democracies of new type as they were called in the early post-war days — were put forth against the background of the over-all theory of the world crisis of capitalism which was thought to have entered a new phase with the cessation of hostilities. This view was strengthened by the fact that towards the end of the Second World War and

immediately thereafter Western economists and political scientists were publicly voicing grave concern over the potential danger of a supposedly imminent post-war slump of major proportions. Statements made by them in this regard were quoted by Soviet counterparts as proof of the correctness of the marxist-leninist dogma.[1]

In addition, there was a pronounced swing to the left even in European countries outside the Soviet Sphere of influence, again taken as a sign of an imminent collapse. As a result, E. S. Varga, one of the first to write on the problems of new type democracies saw in them the final form of capitalism — state capitalism — rather than a transitional or an embryonic socialist form. He explicitly left them as still belonging to the capitalist system.

> ...in new type democraties, as p.e. in Poland, Yugoslavia, and Bulgaria, the economy assumes new characteristics: a significant part of the means of industrial production was transferred to the ownership of the state, i.e. state capitalism predominates... *the relative weight of all these countries in the world capitalist system as a whole is not great*... [italics by present authors].[2]

For this he was duly criticised by other economists and party theoreticians. Varga was even accused of "disorienting" with this communist functionaries of the new democracies.[3] Only after this criticism did he revise his opinion in the article "Demokratia Novovo Tipa" published between the sessions of the extended review of his book. As K. V. Ostrovitianov said approvingly at one point summing up the prolonged discussion of Varga's work:

> ...he [Varga] silently removes [in this article] the characteristic of state capitalism as attributable to the economies of the countries of new democracies...[4]

reaching the "correct" conclusion that the social structure of new type democracies is a specific type of transitional form from capitalism to socialism.[5]

[1] Cf. A. Eisenstadt's review of B. Higgins', A. Hansen's, L. Henderson's work, and the A.E.A. Series "Readings in Business Cycle Theory", in "Uchonye Prisluzhniki Amerikanskovo Kapitala", *Planovoie Khoziaistvo*, 1947, No. 4, pp. 80-88.

[2] E. S. Varga, *Izmenenia v Ekonomike Kapitalizma v Itoge Vtoroi Mirovoi Voiny*, p. 291. Varga was so impressed by the post-war wave of nationalisation in capitalist countries — with the exception of the U.S.A. — that he stated at one point that "...bourgeois nationalisation too represents progress towards new type democracy..." (E. S. Varga, "Demokratia Novovo Tipa", *Mirovoie Khoziaistvo i Mirovaia Politika*, 1947, No. 3, p. 5, footnote).

[3] Supplement to *Mirovoie Khoziaistvo i Mirovaia Politika*, Nov. 1947, p. 58.

[4] *Ibid.*, and E. S. Varga, "Demokratia", *loc. cit.*, p. 6.

[5] *Ibid.*

This aspect was also brought out by A. Leontiev, another theoretician who was one of the first to write on the problem, in July of the same year. The

> ...new democracy... [though still something new in the life of societies] born by the unique conditions of the contemporary epoch of transition in the world development...[6]

is basically identical with respect to its social content in every case, despite the differences between structures caused by non-identical tempos of progress. Leontiev also implied that new democracies are still within the capitalist sphere because they succeed in escaping this sphere only as they reduce the role and the influence of foreign capital in their economies.

> ...the specific socio-economic structure... [represents] a form of transition from capitalism to socialism...[7]

* * *

The original "line" defining people's democracies, as they are henceforth to be known, was formulated primarily by Varga. After revisions, he described the new form in general terms as follows:

> The social structure of these countries is different from all those known so far to us. It is something completely new in the history of mankind. It is not a dictatorship of the bourgeoisie, nor a dictatorship of the proletariat. The old state apparatus was not broken as in the Soviet Union but is being transformed by the incessant inclusion in it of the followers of the new regime. They are not capitalist countries in the usual sense of the word. Nor are they, however, socialist countries [because private property still exists] [...]. They can, while preserving the present state form, gradually transfer to socialism [...] by constantly developing [...] the socialist structure which already exists...[8]

Essentially, people's democracies exhibited pronounced specific characteristics which may be broken down into two major groups — political and economic. The specific political features were:

1) the preservation of different state forms, although all people's democracies were understood to be people's republics as the working people determine the policy of the government;
2) multi-party political systems, sometimes hostile to communism, were still tolerated.

[6] A. Leontiev, "Ekonomischeskie Osnovy Novoi Demokratii", *Planovoie Khoziaistvo*, 1947, No. 4, p. 65. Though in general he agreed with Varga, Leontiev did not accept Varga's proposition with respect to the nature of nationalisation in bourgeois countries.

[7] *Ibid.*, p. 76.

[8] E. S. Varga, "Demokratia", *loc. cit.*, p. 3.

Distinctive economic features were more numerous. They consisted of:

1) private property was permitted to continue to exist, both of land and of small and medium scale means of production;
2) only heavy industry, primary industries, banking and foreign trade were nationalised, though not at once in every case;
3) large scale land ownership was abolished but by distributing land to small and medium size landholders into restricted private holding;
4) representatives of the dispossessed classes were permitted to retain important administrative positions in the economic sphere;
5) planned economy was emerging, though not of the Soviet type (it was not socialist planning because of the vestiges of private property).[9]

In all these aspects people's democracies were admittedly different from the socio-economico-political structure of the Soviet Union. In fact, for emphasis, Varga specifically added that the opinion that workers can attain political rule similar to that of the Soviet Union only within the frame-work of a Soviet type system:

> ...is incorrect, and also does not express Lenin's views.[10]

Moreover:

> ...the emergence of new type democracies as states clearly shows that political rule by workers is possible also under preservation of the external forms of parliamentary democracy...[11]

* * *

The expectations of some global quasi-automatic shift towards socialism induced by the mentality shaped by the marxist-leninist dogma led to the confusion we have illustrated. The indecisiveness in formulation was also due to the existence in the dogma of theses that the transition will be marked by a multitude of different forms and types of socio-economic and political structures. Even after socialism and communism have been reached differences will still prevail.[12] This view was held by both Lenin and Stalin. According to Lenin:

> ...all nations will reach socialism — this is inevitable — but not all will reach it in completely the same way. Each nation will bring with it its own singular features into this or that form of democracy, into this or

[9] *Ibid., passim.* It is interesting to note that Varga still believed that true Soviet-type planning was only possible when all means of production were nationalised. K. V. Ostrovitianov criticised him on this point emphatically, drawing his attention to the fact that such planning was possible in the Soviet Union during the period of transition under the First Five Year Plan (cf. Supplement, *loc. cit.*, pp. 58-59). Cf. also A. Leontiev, *loc. cit.*, pp. 77-79.

[10] E. S. Varga, "Demokratia", *loc. cit.*, p. 13.

[11] *Ibid.*

[12] Cf. V. I. Lenin, *Sochinenia*, Vol. 30, p. 260.

> that special type of the dictatorship of the proletariat, or into this or that tempo of socialist transformation of various aspects of social life...[13]

Stalin, at the XIV Congress, pointed out that there may exist a state which is neither capitalist nor socialist in its form; but a state in transition towards socialism.[14] In fact, during the early years of the revolution (1917-1920) Stalin explicitly recognised that areas at different level of development are not identical and that any integration must therefore be gradual and that to:

> ...dragoon such territories into immediate communism would be wrong...[15]

They should be slowly integrated, under a centralised rule which would look after national problems while local administrative and cultural functions should be left to territorial authorities. This view he expressed as regards the federal republics and autonomous territories forming the Soviet Union.[16] But, Stalin also held a somewhat similar opinion during that period with regard to a possible integration of any future socialist European countries. In his opinion:

> ...it is doubtful whether Germany, Hungary, or Finland [...] once Soviet [...] would consent to enter into a direct federal union with Soviet Russia [...these well advanced states] would see on [such...] federation a device for the reduction of their political independence [...] the most expedient form [of a...] rapproachment would be a confederation, a union of independent states...[17]

In light of these views of the ultimate law-givers, the acceptance as theoretically valid of non-identical state forms and courses of development can be readily understood.

* * *

The second main reason was that during the immediate post-war period the Soviets were not willing to destroy by some rash moves the advantageous course of events in the world in general and in Europe in particular provided on one hand by well-minded sentiments towards

13 *Ibid.*, Vol. 23, p. 58.

14 Supplement, *loc. cit.*, p. 43. Varga also claims that when he wrote in the '20's his book on the Hungarian communist state and mentioned the possibility of different transitional state forms he was not criticised by Lenin who upbraided him for various other ideas expressed on this occasion (cf. E. S. VARGA, "Demokratia", *loc. cit.*, p. 13).

15 J. V. STALIN, *Sochinenia*, Vol. 4, pp. 67-68, p. 362.

16 *Ibid.*, pp. 70-89. This provides the reason for subsequent emphasis by Stalin on local cultural development such as the creation of alphabets, literary languages, the fostering of new national literatures etc., which marked his reign.

17 V. I. LENIN, *Sochinenia*, Vol. 25, p. 624.

them of the recent allies and the liberated nations; and on the other hand by the absence of any effective countervailing power in the area because of the rejection of Churchill's Balkan invasion plans by Roosevelt and Stalin.[18]

However, by 1947 the situation had shifted and the period of "toning down" was over. Out of the war-time and post-war retirement the thesis of the struggle of the two global systems was cautiously brought out again. In this context, the position of people's democracies attained a new importance, and Varga, in his revised article of 1947 described the place of people's democracies within the Soviet framework very clearly.

> The Soviet Union [he wrote] is also interested in the preservation of the present regime [people's democracies] and in its further development in the progressive direction. [The existence] of the present regime in these countries guarantees that they will not in the future again serve voluntarily as a military springboard to some power attempting to attack the Soviet Union [...] the countries of new type democracy are the focal point of the reviving struggle of the two systems...[19]

People's democracies proved viable at those points where exogenous influences were kept at a minimum. However, in view of the shift in the emphasis in international relations, propensity to survive alone did not suffice, particularly when account is taken that the "historic trend towards socialism" was conclusively reversed by that time in a number of European countries, notably Greece. To this must be added the opening up of all too pronouncedly "separate roads to socialism" which reached the peak with Tito's break. The basic reasons why Stalin tightened the grip on the European satellites, in view of sentiments expressed by Varga, are quite obvious. The first stage of the relationships between the Soviet Union and people's democracies came to an end. A new, rigid stage set in.

The stress on individual differences was toned down and in fact almost completely eliminated. People's democracies were described as dictatorships of the proletariat differing only in form but not in substance from the Soviet model.[20] The essence of relations of that

[18] Cf. Supplement, *loc. cit.*, p. 3, Varga's opening of the discussions. Cf. also E. S. Varga, "Demokratia", *loc. cit.*, p. 14.

[19] *Ibid.*

[20] Cf. L. Petrov, "Stroitelstvo Sotzialisticheskoi Ekonomiki v Stranakh Narodnoi Demokratii", *Planovoie Khoziaistvo*, 1949, No. 4, pp. 66-67.

period between people's democracies and the Soviet Union is summed up in the words of J. Revai, the Hungarian communist theoretician.

> We must [he wrote] liquidate the concept that a people's democracy is some quite specific kind of state which differs from the Soviet state not only in form but also in its essence.[21]

* * *

As these developments proceeded apace, events in the Soviet Union did not stand still either. The three most important ones in this context are: the announcement at the XIX Congress that the Soviet Union has completed building socialism and is now on the way towards building a higher — communist — form of society; the publication on the eve of the Congress of Stalin's "Economic Problems of Socialism in the U.S.S.R."; and Stalin's death.

The first established once and for all the supremacy of the Soviet Union with respect to people's democracies still engaged in "building socialism". This supremacy would be maintained for, according to Lenin's thesis, the distinction between socialism and communism and even between the lower and the higher phase of communism itself, will remain great.[22] At the same time, Stalin also raised to the rank of the revolutionary "shock brigades" — the place of honour until then reserved for the Soviet Communist Party — the communist and workers' parties of the newly emerged people's democracies, thus softening the blow of the distinction between socialism and communism.[23] All these moves may be taken to indicate a shift in the emphasis of the *Gleichschaltung*.

The appearance of his book is to be seen as an announcement of a general change in tactics of the Soviet foreign policy, also brought out in the part of his address at the Congress directed to communist parties outside the sphere of Soviet influence. In order to gain power, Stalin advised them:

> ...that the communist and democratic parties must raise and carry forward the flag of bourgeois-democratic liberties, and the flag of national independence and national sovereignty thrown overboard by the bourgeoisie, if they wish to collect around them the majority of the people and to become a leading power of a nation.[24]

[21] J. Revai, *Tarsodalmi Szemle*, March-April 1949.
[22] Cf. V. I. Lenin, "Sochinenia", *et. seg. 1.*
[23] J. V. Stalin's speech at the XIX Congress, reprinted in full in *Planovoie Khoziaistvo*, 1952, No. 5, p. 4.
[24] *Ibid.*, p. 5.

Stalin's death removed the man who, on one hand, had been successful in welding together the differentiated people's democracies; but who, on the other hand, created in the process of this welding together significant stresses and strains. His demise conventionally permitted a certain degree of de-compression both in the Soviet Union and within the satellites. The de-compression was not so much required to forestall some kind of an explosion — the outcome of such an explosion in the absence of external aid was vividly illustrated by the outcome of the Berlin uprising and the Hungarian revolt — but to stimulate response to economic and political demands made by Soviet and domestic communists which for the time being excessive control and purges had stultified.

In the light of Stalin's views on relationships within a federal state between central authorities and territorial authorities, which by and large were carried out in the Soviet Union during his reign; and in the light of events grouped around the XIX Congress, it can be quite safely assumed that some changes in the relationship between people's democracies and the Soviet Union were being contemplated. To what extent the power struggle following his death arrested this development cannot as yet be estimated. Nor can we say what form these changes would have assumed had Stalin lived. We can only point out that by and large all subsequent revisions of the theories concerning people's democracies did not represent a novel line but were in keeping with the underlying long-run trend always with due respect to shorter-run internal and external power combinations.

— II —

The concept of people's democracy passed through three major stages since Stalin's death. During the first stage which followed immediately his demise and coincided with Malenkov's rule, the doctrine as evolved under Stalin between 1948-1952 remained fundamentally unaltered. Some relaxation of rigid sovietisation, notably the short-lived "new course" in Hungary did occur but by and large all the de-compression took place in the Soviet Union itself rather than in the satellites. For the latter, there was still only one proper road to socialism as exemplified by the path followed by the Soviet Union. The

first stage ended with the ascendency of Khrushchev to power early in 1955.

The second stage was initiated by Soviet-Yugoslav rapproachment. This move was bitterly opposed by the stalinist group within the Præsidium, led by Molotov.[25] Khrushchev's views, however, prevailed, and during his visit to Belgrade in June 1955, in a joint declaration with Tito, the leninist thesis of "various roads to socialism" which provided the theoretical foundation during the early post-war period was resurrected. It was again explicitly recognised that:

> ...the path of socialist development differs in various countries...[26]

However, as subsequent events suggest, in endorsing the Belgrade Declaration the chief aim was to bring back Yugoslavia into the socialist bloc, rather than to establish fully the status quo ante 1948 with respect to all people's democracies. As far as other people's democracies were concerned, and inasmuch as rigid sovietisation was no longer pursued actively, no drastic revision in their status was anticipated. However, the denunciation of Stalin and stalinism at the XX Congress, superimposed upon the recognition of theoretical validity of the differentiated state forms of people's democracies, released certain forces which took their own course, at least in the beginning. By the autumn of 1956, the "polycentric" concept of communism had almost become a reality. The second stage reached its climax with the Soviet "Declaration on Relations with the Socialist States", made public on October 30, 1956. Yet events outside the Soviet Union did not stand still and only a few days afterwards this stage was brought to an abrupt halt by the suppression of the Hungarian uprising.

The third stage has been mostly concerned with the consolidation of the socialist bloc. After shifting from regimentation to "liberalisation", Soviet leaders appear to be anxious to avoid extremes in theory and practice. The pre-eminence of the Soviet Union is stressed but local conditions are also given weight. The leninist thesis of "various roads" has not been abandoned, but its meaning has been restricted.

* * *

[25] The struggle within the Præsidium of the CPSU over this issue was reported in some detail by the well-informed Polish defector Bialer (S. Bialer, *Wybraiem Prawde I*, Free Europe Press, 1956, *passim*).

[26] "Tito-Khrushchev Declaration", Moscow, June 20th, 1956, *New Times*, [Moscow, 1956], No. 26.

The most exhaustive formulation during the post-stalinist period of the problem presented to marxist-leninist theory by the emergence of people's democracies can be found in a volume of essays, not otherwise published, titled *On People's Democracy in the Countries of Europe.* It is important to note that the volume was published between the XX Congress and the upheaval in Eastern Europe, and thus represents the culmination of those trends which exerted pressure since the XIX Congress; but at the same time the volume was already somewhat outdated on publication by the rapid shifts in Soviet-people's democracies relationships. However, as the subsequent redefining of the concept was more in the nature of a crystallisation rather than of an outright change, the fundamental tenets proposed in these essays still prevail.

The evolution of people's democracies and the emergence of the various socialist structures in the countries of Central, Southern, and Eastern Europe has received the following rationalisation in political and economic terms of marxism-leninism. People's democracies emerge as a result of the struggle for national independence and social progress which in Europe was precipitated by the Second World War. The emergence was materially aided by the presence of the liberating Soviet armed forces. In general, this development is a continuation of the process of the socialist transformation which commenced with the October revolution in Russia. However, people's democracies represent a somewhat new form of the solution of socialist tasks as they grow out of national-democratic revolutions:

> ...anti-imperialist, anti-feudal revolutions which transform themselves with greater or less speed into a socialist revolution, depending upon actual conditions, the relationship between powers, and the growth of the organisation and the consciousness of the working class...[27]

This stage was almost completely absent in Soviet development, and, in fact, was deemed as unnecessary by Lenin — the essence of his revision of orthodox marxism.

The development is subdivided into two major stages. The first stage extends approximately from 1944-1945 to 1947-1948. During this stage people's democracies emerge as:

[27] *O Narodnoi Demokratii v Stranakh Evropy*, Moscow, Akademia Nauk SSSR, Institut Filosofii, 1956, p. 25.

> ...an organ of the revolutionary power which [...] represents revolutionary dictatorship of the working class and the peasantry under the leadership of the working class [...]. The establishment of people's democracy [is a sign] of a basic revolutionary change...[28]

As nearly all classes are united in this struggle, at least in the beginning, the revolutionary dictatorship which emerges as a result:

> ...is not a rule [dictatorship] of one class. This revolutionary power is already not a bourgeois dictatorship [...] but it is also not yet a dictatorship of the working class...[29]

During the first stage mainly anti-imperialistic and anti-feudal problems are solved. The basic socialist revolutionary tasks are placed in the background for the time being. This permits a temporary collaboration with non-working classes and minimises the acuteness of the class struggle. However, the working class emerges as the leader, because already long before the Second World War:

> ...the monoplistic bourgeoisie of the countries of Central and South-Eastern Europe [...] relinquished the defence of national interests of their nations, throwing overboard the flag of national independence and national sovereignty [...]. The working class and its communist avant-garde [...] raised high [this] flag [...] showing themselves as the true patriots of their countries...[30]

However, the concept of "true nationalism" was considerably circumscribed. "Socialist nationalism" is based mainly on sentiments, affection and loyalty towards the Soviet Union as well as to the whole socialist bloc.[31]

The transition from national democracy to people's democracy is carried out gradually, again as observed by Varga, and more or less with legal means. This was the "most expedient" policy, for the middle classes still represented a considerable power. So that:

> ...communist and workers' parties [...] resolutely cut short all types of leftist forwardness [...] [and] did not deem it necessary to propose as the immediate task the liquidation of all capitalist private ownership of the means of production, and permitted the freedom of private enterprise, as well as co-operated with the [...] bourgeoisie in the solution of government problems...[32]

[28] *Ibid.*, p. 52. Cf. the basic similarity with ideas expressed by Varga and quoted ante, pp. 4, 5.

[29] *Ibid.*, p. 66. Cf. again the similarity noted above.

[30] *Ibid.*, pp. 78-79. Cf. the almost word for word repetition of Stalin's speech at the XIX Congress quoted ante p. 9.

[31] *Ibid.*, p. 130. The constant struggle against anything approaching so-called "national communism" is well-known.

[32] *Ibid.*, pp. 43, 45.

As a result, therefore, of specific internal and external conditions under which people's democracies emerged, the development of the revolution and the resulting form of statehood has received certain differentiating features in comparison with the course of the revolution and the resulting statehood form in the Soviet Union. These different forms are valid in terms of marxism-leninism.

The course of revolutions in people's democracies differs in the following basic points from that passed through by the Soviet Union:

> Firstly, socialist revolution in European countries developed when the working class together with the peasantry attained power, and the problem was not to overthrow the existing power but to strengthen it and to transfer all power into the hands of the working class. Secondly [...] the revolution existed as a broad popular movement from below, supported from above by those parts of the state apparatus which were in the hands of the working class and its avant-garde. Therefore, such forms of struggle as political demonstrations, political meetings, electioneering, etc., assumed the prime importance. Thirdly, the bourgeoisie [...] was not removed from power with one stroke as in the Soviet Union [...] [and] the transition from a general democratic revolution to a socialist revolution was carried out without a civil war...[33]

Even after the accomplishment of the transition some points of difference remain and are tolerated, at least for the time being, namely:

> ...1) the forceful nature of the dictatorship is less in evidence (in these countries) than in the Soviet Union...
>
> 2) some elements of former governmental forms are preserved [...] parliamentary institutions [...] one-person heads of governments (which transgresses the leninist principle of collectivity in work)...
>
> 3) nation-wide multi-party systems are preserved [...] which co-operate in the drawing together of wide masses around the communist or workers' parties...
>
> 4) the unique fusion of socialist and communist parties (after due "weeding out")...[34]

The transition to the functional dictatorship of the proletariat — the official description of people's democracies — takes place as the de facto multi-party systems are welded into a "monolithic unity" led by the Communist or workers' party. The transformation is accompanied by large scale nationalisation, only in part initiated during the first stage. Once the "commanding economic heights" are secured, the transition is complete and the second — socialist — stage commences,

[33] *Ibid.*, p. 55.
[34] *O Narodnoi Demokratii...*, pp. 82-83.

according to Stalin's definition. He said, admittedly with regard to the Soviet Union, that the main factors of building socialist economy are:

> ...power of the proletariat, large scale industry in the hands of the proletariat power, and the union of the proletariat and the peasantry with the proletariat as the leader in the union...[35]

However, because of certain conditions which even extensive stalinisation did not change, namely the presence of more than one party in this instance, the dictatorship of the proletariat in people's democracies is described as:

> ...a system of dictatorship of the proletariat [...] with its own mechanism... which consists of the communist or workers' parties aided by such mass organisations as the National Front [...] people's Democratic Front, etc...[36]

The rationalisation of political differentiating features covered all points enumerated by Varga. People's democracies are substantively identical with the Soviet Union while the latter preserves its pre-eminence because it was instrumental — by having built socialism in the Soviet Union — in creating conditions which were favourable to the establishment of people's democracies. Soviet experience is to serve as an over-all guide, although specific individual internal conditions permit certain differentiation of ways and means of reaching the goal so that all differences are reduced to differences in tactics of the revolutionary struggle.

> ...different historic traditions and cultural and national peculiarities [...] determined different tactics and methods of struggle for the victory of socialism...[37]

— III —

A somewhat greater emphasis was placed in the essays on the non-identical economic aspects of the whole development, in keeping with the changed external and internal conditions. The XX Congress noted that the main characteristic of our epoch is the emergence of socialism outside the borders of one country, and the transformation of socialist economy into a full-fledged global system. In keeping with Lenin, who pointed out that during different periods different aspects of

35 J. V. Stalin, *Sochinenia*, Vol. 9, p. 119.
36 *O Narodnoi Demokratii...*, p. 88.
37 "Istoricheskie Reshenia XX Siezda Kommunisticheskoi Partii Sovietskovo Soiuza", (Leader) *Planovoie Khoziaistvo*, 1956, No. 2, p. 10.

marxism have to be stressed, the XX Congress emphasised that the economic aspects of marxism are not taking precedence. This sets the tenor of the interpretation of the development of people's democracies.

This approach to the problem, incorporating as it does all differentiating economic features of people's democracies which persisted, may be described by one term — NEP. It applies to both the agriculture and, in many instances to industry as well.

> [The presence of several forms of ownership of means of production necessitates] the establishment of exchange relationships... [and requires] special economic policies which were called "new economic policy" in the Soviet Union.[38]

NEP permits the explanation of the preservation of several forms of ownership of means of production. As Lenin stated:

> ...there cannot be any other economic relationship between [various sectors of the economy] than exchange, i.e. trade...[39]

as long as heterogeneity of ownership of means of production exists. This is an "objective necessity" not only in the case of the Soviet Union but also in the case of all those countries which have entered upon the building of socialism. Even the most progressive countries cannot escape the need for NEP during the transition from capitalism to socialism.[40] Internal NEP was raised to the level of international NEP.

On one hand, NEP permits the utilisation of small scale production, while on the other hand, it places before the parties the task of promoting socialist co-operation i.e. the voluntary surrender of ownership of means of production. Meanwhile, the certain freedom of economic actions which NEP allows is necessary for the time being to provide material stimuli.

However, under conditions of certain freedom to trade and to invest, small scale production based on private ownership of the means of production inevitably:

> ...constantly, daily, hourly, spontaneously and on mass scale creates capitalism...[41]

But, while NEP introduces this "internal contradiction", it also is designed to combat capitalist elements. In its nature, it is only a

38 *O Narodnoi Demokratii...*, p. 158.
39 V. I. Lenin, *Sochinenia*, Vol. 33, p. 132.
40 *O Narodnoi Demokratii...*, p. 161.
41 V. I. Lenin, *Sochinenia*. Vol. 31, pp. 7-8.

temporary solution within the over-all frame-work of a struggle weighted in advance in favour of socialism. The outcome is inevitable.

* * *

As in the case of political development, the economic development between the emergence of people's democracies and the date of the publication of the essays, 1944-1945 to 1956 may be broken down into two stages. The first stage saw the solution of the agrarian problem, when large scale estates were nationalised and distributed or sold to small and middle landholders into limited private ownership (the land could not be fully alienated as it could be sold only to the co-operatives).

This solution of the agrarian problem manifestly differs from that adopted in the Soviet Union, as:

> ...the fraternal communist and workers' parties did not copy blindly the experiences of the Soviet Union.. .[42]

The solution, however, lies within the leninist frame-work (Marx was more radical towards peasants) as according to Lenin:

> ...in countries where capitalist relations are deeply ingrained in agriculture, the peasantry with deeply rooted tendencies towards private property will not "digest" immediately the nationalisation of all land...[43]

Moreover, a forceful expropriation of peasant property would have pushed the peasants into the camp of the enemies of the proletariat. E. S. Varga wrote in 1947 with respect to this problem:

> The distribution of land amongst many thousands of landless peasants or small-holders transformed an overweighing majority of these peasants into loyal followers of the new regime. The mistake committed by the Hungarian Communists in 1919, when they wanted to step over an inevitable historic stage by transforming large scale nationalised agricultural properties into sovkhozes instead of distributing them amongst peasants thereby satisfying the "hunger for land", was never repeated.[44]

The vestiges of private ownership of means of production in agriculture are, however, one of the main reasons for short-falls of this sector vis-à-vis industry. Therefore, although:

> ...people's democracies have not as yet utilised all the potentialities inherent in small scale agricultural output [...] which necessitates the continuation of aid to small peasants... [i.e. NEP has not been completed yet, ed.].[45]

[42] *O Narodnoi Demokratii...*, p. 140.
[43] *Ibid.*, p. 48.
[44] E. S. Varga, "Demokratia", *loc. cit.*, pp. 5-6.
[45] *O Narodnoi Demokratii...*, p. 206.

the liquidation of private ownership is inevitable though it will be gradual.[46]

Large scale industrial property was nationalised during the first stage of the period between the end of the war and 1956. With this act, the "commanding economic heights" came to a large extent into the hands of the society, and the remaining private sector became relatively unimportant. During the second stage, people's democracies followed the example of the Soviet Union under NEP, and, instead of expropriating small and middle size producers, pressed for gradual and voluntary transition to producers' co-operatives. At the same time, the "deepening of the socialist economy" was taking place with the emphasis on the development of heavy industry and machine and equipment industries.

The drive towards socialisation produced, however, disproportionate rates of growth between different sectors, because until the first half of 1953:

> ...far too high a tempo of industrialisation [...] was undertaken...[47]

From the second half of 1953, decisions were taken to re-group the forces and resources to re-establish a more proportionate development of the economy. Short-falls in agriculture were to be eliminated and the output of consumer goods was to be raised. Moreover, it was also recognised that if the tempo of industrial development were to continue unabated, this would lead to "economic autarky" of individual countries. The development of this nature is to be avoided as harmful in view of the growing socialist international co-operation.

The thesis of the growing international co-operation of, and division of labour between countries of the socialist bloc, emphatically stated at the XX Congress, serves double purpose. On one hand it is used to explain the reduction in the emphasis on the development of the heavy industry. There is no need any longer:

> ...for all countries of people's democracies simultaneously to develop their [...] heavy industry, as was the case in the Soviet Union. In fact, it could not be carried out because the majority of these countries have relatively limited material resources [...] [each country should] give attention instead to the development of those industries for which there exist most favourable conditions...[48]

[46] *Ibid.*, p. 204.
[47] *Ibid.*, p. 141.
[48] *Ibid.*, p. 177.

On the other hand, international division of labour will help the Soviet Union to reach the objectives of the Sixth Five Year Plan, during which The Soviet Union proposes to broaden the co-operation with people's democracies by "rationally utilising" in the interest of each country and of the socialist bloc as a whole economic resources and production potentialities of each country. This is to be carried out by co-ordinating the development of different sectors, specialisation, exchange of technological information and the extension of long term credits.[49] It is important to note that this thesis of the growing international division of labour within the socialist bloc continues to be expounded by Soviet theoreticians and their counterparts from people's democracies.[50]

* * *

The flexibility which NEP permits is brought to the fore very emphatically. The partial relaxation of controls in both political and economic spheres is a further stage of the *Gleichschaltung*, and likely represents a more effective parallelisation because of the relaxed control. The introduction of NEP is obviously another attempt to meet the dilemma of the need to maintain control and at the same time the need to make this control less obvious. The leaders in the Kremlin were groping for a new formula which would permit an unobstrusive yet strong maintenance of interests in Europe. They adopted the well-tried principle of "international division of labour, the resulting trade, accompanied by the flag", never too far behind. To what extent this represents the putting into practice of Stalin's ideas on the most politic method of incorporation of sovietised parts of Europe can only be surmised. That something of this nature must have served as the guiding principle can be gathered from Khrushchev's proposals to:

[49] Cf. *Rezoliutzii XX Siezda Kommunisticheskoi Partii Sovietskovo Soiuza*, p. 103.

[50] Cf. p.e., K. Ostrovitianov, "Pobeda Sotzialisma v SSSR i Obrazovanie Sotzialisticheskoi Sistemy Mirovovo Khoziaistva", *Voprosy Ekonomiki*, 1957, No. 10, pp. 14-15, or the Director of the Institute for Economics of the Czechoslovak Academy of Sciences, V. Kaigl, in "Bratzkoie Sotrudnichestvo i Mezhdunarodnoie Razdelenie Truda v Mirovom Sotzialisticheskom Lagere", *Voprosy Ekonomiki*, 1957, No. 10, pp. 33-37. The stress on de-centralisation in the Soviet Union itself gains a new aspect in this light.

> ...transform the socialist bloc into a stable, indestructible commonwealth of many countries [...] [for] mutual benefit and under mutual equality...[51]

which culminated in the "declaration on Relations with the Socialist States".

— IV —

The upheaval in Eastern Europe towards the end of 1956 initiated the third stage. Soviet theoreticians were again posed with the intricate problem of re-defining once more the very foundations of the concept of people's democracy. Following the Polish Revolt and the Hungarian uprising, the Political principles enunciated in the Belgrade Declaration and at the XX Congress lost a great deal of their significance. The gap between the existing realities and theory had to be filled once again. On one hand, an explanation in ideological terms had to be found for the suppression of the uprising in Hungary; on the other hand, the leniency towards changes in Poland had to be justified. Furthermore, with the renewed gradual alienation of Tito from Moscow, in subsequent years some distinction had also to be drawn between the stand of Yugoslavia and the rest of the socialist bloc. In those circumstances, the concept of "separate roads to socialism" had to be either abandoned or at least considerably revised.

The Soviet leaders chose the second alternative. They maintained the leninist tenet of "separate roads". More than that, they re-affirmed that stalinist violation of this principle constituted an error.

> Disregard by the proletarian party of national peculiarities inevitably leads to its divorce from reality, from the masses, and is bound to prejudice the cause of socialism.[52]

While the doctrine of the "separate roads" was upheld in the principle, it was drastically restricted in scope. This was achieved not so much in a positive as in a rather negative fashion. Instead of defining what the concept of people's democracy "separate roads" is, communist theoreticians concentrated on revealing what it is not. They were quite outspoken in denouncing various forms of deviation from

[51] Khrushchev's speeches of July and October 1956, *Pravda*, July 16, 1956, and October 31, 1956.

[52] Moscow *Commonwealth Declaration*, November 22, 1957. Quoted from *East Europe*, February 1958.

the approved course but showed salutory restraint when it came to mark their own destination. Yet even in this cumbersome manner they have shed considerable light on the current concept of people's democracy.

The clarification of this aspect of marxism-leninism was carried out in a piecemeal fashion, however. It can again be roughly divided into two more or less distinct phases. The first phase — following the upheaval of 1956 — was primarily concerned with the explanation of the differences in the Soviet attitude towards Hungary and Poland respectively. At that stage the discussion revolved chiefly around the meaning of the concept of "various roads to socialism" as opposed to that of "national communism". The second phase — initiated at the meeting of the communist leaders in Moscow in November 1957 — was filled out with the repudiation of the Yugoslav brand of communism. At that stage the principles of "proletarian internationalism" as contrasted with "active co-existence" were the major theme. Of course, in the debate on these issues there was a great deal of overlapping. It was the condemnation of "revisionism" which in many ways connected the two stages. Yet, since the discussion was purely pragmatic in its nature, i.e. it was linked to concrete political events, there was a definite stress on some of the most relevant ideological aspects at each stage.

* * *

The concept of "various roads to socialism" is based on the subtle distinction between the universal and the specific principles of establishing socialism.

> Each national [...] road to socialism must be based on universal, principles, common to all countries [...] and in this sense represent an international road. In turn, this universal, international road [contains] a national substructure, and in this sense we talk of a national [...] road to socialism ...[53]

[53] W. Gomulka, "Wezlowe problemy polityki partii", *Nowe Drogi*, 1957, No. 6, p. 8. It is quite significant that perhaps the most lucid exposition of the concept of "various roads" came from the First Secretary of the Polish United Workers' Party. Gomulka's views may be regarded as representative to the extent that they have never been directly challenged by Soviet theoreticians. While the views of Polish "revisionists" have been attacked, the stand adopted by the Party leadership has never been questioned. The closest Soviet writers came to questioning it, was when they talked of "tolerating thoughtless treatment of ideological problems" (cf. S. I. Mikhailov and E. A. Komarov, "Starye pugubki na noviy lad", *Voprosy Filosofii*, 1957, No. 6, p. 112).

These two components of a road to socialism are inseparably linked, and:

> ...the road to socialism of every country presents an inseparable unity of *common* and different characteristics — laws which are common to all countries which form the basic *contents* of building socialism in all countries, while the different characteristics arise from methods and modes of utilising of common laws [...] together they provide the specific national *form* of revolutionary development...[54]

It must be noted that in essence the differences of the development which obtain in different people's democracies are reduced to differences in tactics — the methods of application.

The universal principles are valid for all countries — they are international and not national in their character. They take precedence before the actual national conditions which may exist in each country, for unless they are observed the transition from capitalism to socialism cannot be accomplished. These universal principles can be summarised as follows:

1) existence of the marxist-leninist party of workers;
2) establishment of the dictatorship of the proletariat;
3) nationalisation of the means of production and an adoption of economic planning on a national scale;
4) conduct of international relations in accordance with the principles of proletarian internationalism.

These principles cover the same points Varga and Leontiev first wrote about, while the emphasis on international relations can be well understood in the light of the thesis of the world system of socialism brought out at the XX Congress.

However, in application of even these universal principles some differences are conceded to exist, due to present historical circumstances. They are not identical with those which prevailed at the time of the revolution in Russia. As a result:

> ...the victory of socialism in the Soviet Union and the transition to the building of socialism by other countries created a new historical situation in which roads to socialism in different countries can develop in a manner different from that [...] which had been obtained in the Soviet Union.[55]

Unlike the Soviet Union, these countries are not alone but are aided in building socialism by other members of the socialist bloc.

[54] A. P. Butienko, "Natzionalniy komunism — ideologicheske oruzhe burzhuasii", *Voprosy Filosofii*, 1958, No. 6, p. 9.
[55] W. Gomulka, *op. cit.*, pp. 5-6.

Moreover, as some of these countries were industrially more developed than Russia of 1917, their pace of economic growth need not be as rapid as in the early Soviet Union — the application of the principles of international NEP.

Concrete national conditions are subordinate, representing only a "substructure". Nevertheless, they are important for their disregard distorts the building of socialism.

> Each nation irrespective of its participation in the universal process possesses its own specific means of development, its own separate history [...] [and] its own national physiognomy [...] which cannot be ruled out in the building of socialism in each country...[56]

The differences in the application of the universal principles as well as the concrete national conditions determine the character of each country's "road to socialism", ruling out in effect:

> ...the copying of the Soviet road [...] by other countries...[57]

The freedom from imitation, however, extends merely either to the application of the universal principles in the specific historical situation or to concrete national conditions. Since, in spite of the distortions introduced by the "cult of the individual" in the Soviet Union, the road taken there followed the universal principles, so Soviet experience in this respect is valid for all countries.

* * *

In contrast, "national revisionists" advocate a wholesale repudiation of the Soviet road.

> ...Revisionists everywhere find nutrition in the discovery of "separate roads" [...] [they] contrast [...] building of socialism in some countries with that of others, and promote the adoption of a road different from that of the Soviet Union...[58]

By exaggerating national differences, the "revisionists" aim to establish a socialism of its own type in each country, basically different from that of the U.S.S.R. They want to follow a different mechanism of building socialism — different not only in form but also in substance. This represents a deviation from marxism-leninism:

> ...[for] inasmuch as there exist national forms of application of universal laws [...] there are no specific, national laws of socialism...[59]

[56] *Ibid.*, p. 7.
[57] *Loc. cit.*
[58] A. P. Butienko, *op. cit.*, p. 9.
[59] *Ibid.*, p. 4.

"Revisionist" deviation is dangerous because it introduces a cleavage between the Soviet Union and other socialist countries, aimed to weaken the unity of the socialist bloc, and thus:

> ...plays into the hands of the enemies of socialism...[60]

"Revisionist" ideas find some response on one hand among the remnants of the nationalistic bourgeoisie still surviving in their own countries; on the other hand, they also find response among the "imperialists" whom they supply with arguments for the promotion of the so-called "national communism".

> Imperialist propaganda of "national communism" and contemporary revisionism in the communist movement are closely interlinked...[61]

There is no room for the so-called concept of "national communism" in the marxist-leninist doctrine. Since communism is international, the very name is a logical contradiction. Indeed, it is

> ...nothing else but a new, subtle form of nationalism adapted to deceive the masses...[62]

Invented by "western imperialists" in the spring of 1956 — J. F. Dulles endeavours are singled out for attention — the concept of "national communism" has been greatly elaborated by them since the XX Congress. The "imperialists"

> ...hoped that the condemnation of the errors connected with the cult of J. V. Stalin will undermine the authority of the Soviet Union [...] [and] destroy the socialist bloc...[63]

The ultimate aim of the "imperialists" is not merely to achieve "national communism". This is regarded only as a transitional step in the restoration of capitalism. They advance the so-called "gradualist theory" according to which a bourgeois type of democracy follows "national communism". In other words, the "imperialists" aim is to reverse the process of building socialism. An attempt to exploit socialist forms to promote their own ends is not without a precedent on the part of the "imperialists". A similar endeavour took place in the 1930's at that time under the label of "national socialism". Indeed,

60 S. I. Mikhailov and E. A. Komarov, *op. cit.*, p. 112.

61 A. P. Butienko, *op. cit.*, p. 3.

62 *Loc. cit.*

63 A. P. Butienko, *op. cit.*, p. 7. It is interesting to note how well informed the communist theoreticians are on the discussion of the concept of "national communism" in the West. They are familiar with all the major pronouncements on this subject.

there is a strong affinity between nazism and "national communism" as J. Kadar pointed out for:

> ...the so-called national communism and national socialism: are they not twins? [64]

The Soviet theoreticians admit that the concept of "national communism" has found some response amongst various communist parties. Within the Hungarian Party this was manifested by the activities of the Nagy group, and culminated in the declaration of neutrality on November 1, 1956. In the Polish United Workers' Party, it was revealed in "revisionists" attacks on the Soviet Union and the promotion of "active co-existence" in relations between socialist countries. Above all, however, "national communism" affected the policies of the League of Yugoslav Communists. This was expressed in their refusal to endorse the Moscow Declaration of November 1957, as well as in their official programme adopted at the VII Congress in Ljubljana, in April 1958.

At the core of the Yugoslav deviation is the rejection of the principles of proletarian internationalism. The Yugoslavs replace this internationalism with the concept of "active co-existence". In other words, they place relations with other socialist countries on the same level as those with non-socialist countries. They restrict their relations with the Soviet Union to inter-governmental co-operation; but refuse to accept any inter-party connections. This is contrary to the principles of proletarian internationalism and, thus, to the marxist-leninist doctrine of the transition to socialism.

The concept of "active co-existence" finds its application only in relations between the socialist and bourgeois countries. In this sense, it is progressive for it represents the most advanced form of international co-operation between countries with various political systems. It is retrogressive, however, as far as relations between socialist countries are concerned for it reduces their scope instead of extending it. However, in relations with socialist states principles identical with those of "active co-existence" are also observed:

> The socialist countries base their relations on principles on complete equality, respect for territorial integrity, state independence and sovereignty and non-interference in one another's affairs. [65]

64 J. Kadar, *Nepszebadsag*, February 5th, 1957.
65 "Commonwealth Declaration", *loc. cit.*

But, they also go far beyond that. In addition, in relations based on proletarian internationalism, it is necessary:

> ...to promote the unity of the Communist and Workers' Parties, to foster solidarity between the communist and workers' parties of all countries...[66]

— V —

As may be seen from the above analysis of the recent pronouncements of the Soviet theoreticians the concept of people's democracy has been considerably elaborated since 1956. Its leninist foundations have been maintained but the meaning of the "various roads" has been greatly narrowed. The actual differences on building socialism are admissible only with regard to specific historical or national conditions but not with respect to universal principles. Since the latter have been successfully tested in the Soviet Union, the basic policies of all the socialist countries should still follow the Soviet pattern. Moreover, the principles of proletarian internationalism impose on all communist and workers' parties the obligation to maintain close connections with the CPSU. Through this channel the Soviet Union can exercise powerful influence in all other socialist countries.

The maze which the concept presents to a viewer becomes intelligible against the background factors. Rationalizations of the events by Soviet theoreticians had to be ecclectic in nature. The revolutionary theory of Marx, who was greatly influenced by the course of the French revolution and who distinguished between a national-bourgeois and a socialist revolution, is tempered by Lenin's somewhat international viewpoint which he obtained during his prolonged stay in non-Russian countries. This is expressed in his thesis of "various roads". Moreover, he could not but reflect the *Zeitgeist* of the XIX century and the experience of the First World War. To this was added a more parochial viewpoint of Stalin, a man who saw the world from the Kremlin. At all times, account had to be taken of shifts in emphasis introduced by changes in external and internal conditions.

By falling back on NEP and by removing the pre-requisiteness of all the obnoxious features of a transition — civil war, complete nationalization of the economy etc., — and the legalisation of the preservation

[66] *Ibid.*

of parliamentary systems, it is hoped that control over people's democracies can be maintained. Moreover, it is also envisaged that other nations may follow the example of the present people's democracies under the less rigorous conditions. This point was made quite explicit by the XX Congress.

If the concept of the "various roads", is now more precise — as compared for example with the principles enunciated in the Belgrade Declaration or the early period — it is still by no means complete. The actual meaning of specific historical and national conditions leaves room for various interpretations. The Soviet theoreticians openly admit the complex nature of the problem:

> Only as a result of penetrating theoretical analysis can what is common for all countries be distinguished from the actual revolutionary development in each country [...] for the common features do not reveal themselves without the association with the specific ones [...] [and the development] contains both elements ... [67]

Underlying it all is the main trend provided by Soviet interests in Europe. The present concept of people's democracies and of revolutionary courses falls well within the broader frame-work of Khrushchev's policies. It preserves the status quo but is flexible enough to effect any adjustments in the future. Studying the material involved, one cannot escape the impression that the vagueness of the concept of "various roads" is intentional. The inconclusiveness necessitates the existence of an arbiter, who can interpret its real meaning. This task of course, is preserved for the foremost party of the communist movement — the Communist Party of the Soviet Union. We are back at the familiar union of ideology and power. Indeed, despite all the theoretical trappings, one may say that the concept of people's democracy during the post-Stalinist period as well as before it was what the Soviet policy in Eastern Europe required it to be.

A. Bromke and A. N. Pol. *

[67] A. P. Butienko, *op. cit.*, pp. 9-10.

* A. Bromke, Ph.D., is a Lecturer in Political Science at McGill University. A. N. Pol, M.A., is engaged in economic research in Ottawa.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

Au Congrès des Sociétés savantes tenu à Saskatoon, le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., a été nommé vice-président de la Conférence nationale des Universités et Collèges canadiens.

Il a également, au cours de l'été, été nommé membre du comité d'organisation de la « Theatre Foundation of Ottawa ». Le T.R.P. fait aussi partie du bureau de direction de l'Orchestre philharmonique d'Ottawa.

IN MEMORIAM.

Le père Rodolphe Gendron, o.m.i.

Le corps professoral de l'Université a été durement éprouvé par la mort soudaine du père Rodolphe Gendron, survenue au Cap-de-la-Madeleine, le 1er septembre dernier.

Né le 2 décembre 1900 à Manchester, N.H., le père Gendron avait fait ses études à l'Université d'Ottawa ainsi qu'aux universités de Saint-Louis et Columbia. Il avait successivement conquis les diplômes de licencié en philosophie, de licencié en théologie et de maître ès arts.

Entré au noviciat des Oblats en 1922, il fut ordonné prêtre à Ottawa, le 2 juin 1928. Depuis cette date le défunt travaillait à l'Université où il occupa successivement les postes de directeur du cours d'Immatriculation (1932-1939) et de secrétaire général de l'Université durant sept ans. En 1942, il devint directeur de l'École des Infirmières, fonction qu'il remplit jusqu'au cours des vacances 1959, alors qu'il était nommé régent de la même école. Le père était également membre de l'Association canadienne d'Hygiène mentale.

Professeur et administrateur consciencieux, le père Gendron accomplissait sa tâche sans bruit et sans ostentation. Conseiller judicieux, il fut membre du Sénat académique durant une vingtaine d'années. Il s'était conquis l'estime de ses confrères dans l'enseignement et des nombreuses générations d'étudiants et d'étudiantes qui appréciaient son travail et son dévouement.

Par sa mort, l'Université et l'École des Infirmières en particulier subissent une bien douloureuse perte.

Le père Antoine Brunet, o.m.i.

Le 31 août, le père Brunet rendait son âme à Dieu à Montréal. Malade depuis quelques années, le père était né le 7 septembre 1897. Après son ordination, le 17 juin 1923, il fit partie du personnel de l'Université de 1924 à 1932 alors qu'il se rendit successivement au Collège Mathieu à Gravelbourg et au juniorat des Oblats à Saint-Boniface. Il fut ensuite attaché à la maison de retraites fermées de Sainte-Agathe-des-Monts en 1940.

Les Anciens de l'Université apprendront avec regret la disparition d'un ancien professeur compétent, dévoué et consciencieux.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Le Centre des Facultés ecclésiastiques dont la construction commença à l'été de 1958 a ouvert ses portes à quelque quatre cents étudiants — dont une cinquantaine de prêtres — des diverses facultés. L'édifice moderne contient, outre la résidence des prêtres étudiants et d'un certain nombre de professeurs, la bibliothèque logée selon les plans les plus modernes et de vastes salles de cours.

A la fin du mois de juillet, le R.P. Sylvio Ducharme, o.m.i., provincial des Oblats, érigeait canoniquement cette nouvelle résidence sous le vocable de *Sedes Sapientiæ*. Le R.P. Roger Guindon, o.m.i., secrétaire de la Faculté de Théologie, a été nommé supérieur et il sera assisté des RR.PP. Louis-Philippe Vézina, o.m.i., directeur de l'Institut de Pastorale, et Clemens Stroick, de la Faculté de Philosophie.

Lors du Congrès des Sociétés savantes tenu à l'Université de la Saskatchewan, le R.P. Henri Gratton, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, a été élu président de l'Association canadienne de Philosophie, et le R.P. Jacques Croteau, o.m.i., a été nommé conseiller de la même association. Les RR.PP. Gratton et Croteau ont aussi porté la parole au congrès, le premier sur *Les répercussions de la philosophie existentielle en psycho-thérapie* et, le second, sur *Theology and Existentialism. The Existential Dimensions of Christianity*. M. Edgar Scully, professeur aux facultés des Arts et de Philosophie, a lu un travail sur le curieux usage que Thomas of York fit d'Aristote pour justifier des

thèses fort peu aristotéliciennes sur l'origine du monde, la nature et la connaissance.

Deux professeurs de la Faculté de Philosophie, M. Jean-Louis Allard et le R.P. Bruno Cournoyer, o.m.i., se sont inscrits à l'Institut catholique de Paris où ils compléteront des études supérieures en philosophie.

Les RR.PP. Sebastiano Pagano, o.m.i., et Robert Garant, o.m.i., de la Faculté de Théologie, ont participé au congrès de l'A.C.E.B.A.C., à Edmundston, N.-B., et le R.P. Lucien Dozois, o.m.i., de la même faculté, a présenté un travail intitulé *A Key to the Sermon of the Mount: Our dependence on God,* à la réunion de la Catholic Theological Association of America. Le R.P. Pagano s'est aussi rendu au congrès de la Catholic Biblical Association, au Manhatanville College, à Purchase, N.Y.

Le R.P. Henri Saint-Denis, o.m.i., doyen de la Faculté de Philosophie, a été l'invité d'honneur à Toronto, où des représentants de toutes les universités ontariennes et des fonctionnaires supérieurs du ministère de l'Instruction publique de l'Ontario ont célébré ses trente années de service comme membre du Special Revising Board.

Cours d'été.

Les cours d'été ont connu cette année un nombre record d'étudiants. Tandis que ces cours étaient fréquentés par 1.380 étudiants l'année dernière, leur nombre est passé, cette année, à plus de 1.500, dont 1.145 dans les cours de la Faculté des Arts, 200 à l'École de Pédagogie et d'Éducation, 102 aux cours du soir, 64 à l'Institut d'Éducation physique, 30 à l'École de Musique et à la Faculté de Philosophie et 6 à l'Institut des Sciences domestiques.

Cent dix professeurs dispensaient l'enseignement dans les diverses facultés et écoles.

Faculté des Arts.

Le département de l'Éducation d'Ontario et le Collège d'Éducation ont approuvé récemment le programme conduisant au titre de spécialistes en français. La Faculté offrira deux programmes différents, l'un destiné aux étudiants de langue française et l'autre aux candidats de

langue anglaise. Ces cours conduiront au baccalauréat ès arts avec spécialisation en français (Honours B.A.).

La Faculté a également organisé deux nouveaux cours à l'Institut d'Économie domestique conduisant au grade de bachelière en économie domestique.

Le docteur Emmett O'Grady, chef du département d'anglais, a été nommé représentant de la Woodrow Wilson National Fellowship Foundation en faveur de ceux qui aspirent à la carrière de professeurs dans les collèges et les universités.

Département de l'Extension de l'Enseignement.

Les cours d'extension de l'Université se donneront cette année dans les trois centres de Cornwall, de Hawkesbury et d'Alexandria. On y enseignera la philosophie et l'anglais.

École des Infirmières.

La révérende sœur Madeleine-de-Jésus, s.g.c., directrice du cours d'éducation des infirmières à l'École d'Infirmières, a été promue directrice de l'École. Le R.P. Rodolphe Gendron, o.m.i., délégué de l'Université et directeur de l'École, a été nommé régent quelques jours seulement avant sa mort. Mlle Joan Stock, g.m.e., directrice du cours d'hygiène publique, a été nommée directrice du cours des graduées, tandis que la révérende sœur Elizabeth-Marie demeure en charge du cours des sous-graduées.

École de Psychologie et d'Éducation.

A l'occasion de sa réunion annuelle, à Saskatoon, la Canadian Psychological Association a nommé le R.P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'École de Psychologie et d'Éducation, au nombre de ses Fellows. L'Association qui groupe sept cents membres praticiens et professeurs ne compte que vingt-sept Fellows. On lit dans la livraison de juillet 1959 du *The Canadian Psychologist* : « Father Shevenell O.M.I. has made a significant and lasting contribution to Canadian Psychology. He continues daily to enlarge that contribution in a dedicated, unassuming manner. He richly deserves the honor of being elected a Fellow of the Canadian Psychological Association. »

ÉCOLE DE SERVICE SOCIAL.

Des cérémonies spéciales, y compris une collation de grades à quinze candidats, représentant des villes canadiennes depuis la Nouvelle-Écosse jusqu'à la Colombie-Britannique, ont marqué le dixième anniversaire de la fondation de l'École de Service social, sous la direction du R.P. Swithun Bowers, o.m.i. Cette école, dont le siège est fixé au Saint-Patrick's College, est l'une des sept écoles canadiennes dont les cours sont reconnus par le Council on Social Work Education.

INSTITUT D'ÉDUCATION PHYSIQUE.

M. J.-Fernand Landry, assistant professeur d'éducation physique, a été promu au rang de directeur adjoint de l'Institut et le docteur Joseph Métivier, professeur d'éducation physique à l'Université de l'Illinois, a été nommé professeur à l'Université d'Ottawa.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Un développement important dans l'histoire de la Faculté de Médecine a été l'acte d'affiliation de l'Hôpital municipal; les étudiants en médecine furent reçus à l'Hôpital dès le mois de septembre. Les autres hôpitaux de la région jouissant déjà de la même affiliation sont l'Hôpital général, le Pavillon des Vétérans à l'Hôpital municipal, l'Hôpital Saint-Vincent, le Royal Ottawa Sanatorium et l'hôpital militaire de Rockcliffe. L'entrée de l'Hôpital municipal dans ce groupe ajoute 900 lits aux 1.200 lits déjà à la disposition de la Faculté.

A la collation des grades de juin dernier, cinquante-deux étudiants ont reçu le parchemin de docteurs en médecine.

Le docteur Abraham Hurtin, du département de gynécologie, s'est vu décerner une bourse de recherches au montant de $12.500 par la National Health Grants Administration afin de poursuivre des recherches en gynécologie.

Le docteur Léonard-F. Bélanger, professeur d'histologie et d'embryologie, a été élu conseiller de l'Histochemical Society.

Le Service de Santé, dirigé par le docteur John Day, chef du département d'hygiène, étend maintenant ses services à tous les étudiants à temps complet au niveau gradué et sous-gradué. Au cours de l'année les médecins seront à la disposition des étudiants et ces

derniers pourront se présenter en tout temps à la clinique de l'Hôpital général.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

Le docteur Vadim Vladykov, ichtyologiste du département de biologie, a mis au point une nouvelle méthode pour étiqueter le poisson. Cette initiative est considérée très importante dans la recherche sur les pêcheries.

Le docteur Brian E. Conway, professeur agrégé en chimie, a été élu Fellow du Royal Institute of Chemistry de Londres.

ÉCOLE DE BIBLIOTHÉCAIRES.

Le R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., directeur de l'École de Bibliothécaires, a été invité à donner des cours à l'Université de Montréal.

CONGRÈS ET CONFÉRENCES.

Le docteur André DesMarais, professeur de biologie, a représenté l'Université au Congrès international de Physiologie tenu à Buenos-Aires, tandis que le docteur L.-Paul Dugal, chef du département de biologie, faisait partie de la délégation de cinq membres représentant le Canada au même congrès. Le docteur DesMarais y a lu deux communications sur les fonctions des glandes endocrines.

Mme Pearl Weinberger, botaniste au département de biologie, a participé au Congrès international de Botanique, à l'Université de Montréal.

Le docteur Edward O. Dodson, professeur agrégé en biologie, a donné des conférences sur les relations entre la science et la religion, dans les écoles catholiques secondaires de Detroit, Michigan.

Le docteur Léonard Bélanger, chef du département d'embryologie et d'histologie, a donné des conférences et dirigé des séminaires sur l'autoradiographie lors d'un cours international d'entraînement offert par les Nations-Unies à l'Université Cornell.

Plusieurs professeurs ont assisté, à Toronto, à la réunion annuelle de la Canadian Federation of Biological Societies. Le docteur Joseph Auer, assistant doyen de la Faculté de Médecine, membre de la fédération et secrétaire de la Canadian Association of Anatomists, accompagna la délégation. Des travaux techniques furent présentés

par les professeurs A. B. L. Beznak et Margaret Beznak, ainsi que par le docteur G. W. Mainwood, du département de physiologie, le docteur M. F. Murmaghan, chef du département de pharmacologie, le docteur Fedor Bohatirchuck, le docteur Janos Szabo et le docteur Elizabeth A. Hall, du département d'anatomie, et le docteur Pierre Bois, du département d'histologie et d'embryologie.

Le docteur L.-P. Dugal, chef du département de biologie, a présidé les réunions de la Cold Physiology Conference et le docteur André DesMarais a donné un aperçu des travaux accomplis à l'Université d'Ottawa relativement aux problèmes de l'acclimatation au froid.

Le docteur Keith J. Laidler, professeur de chimie, a participé à un congrès international sur la chimie de l'irradiation à New-Hamilton, N.-H. Il y a lu un travail sur *La chimie de l'irradiation de l'oxygène et de l'eau.*

ÉCOLE DE MUSIQUE.

Le R.P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique, vient de publier une *Messe paroissiale* de sa composition. La messe, de lecture facile, comprend des mélodies simples et est destinée à être chantée avec brio et à l'unisson.

Le R.P. Martel est André Telmar, anagramme formé des lettres de son nom de famille, dont les disques de chants folkloriques canadiens-français viennent d'être mis sur le marché par une compagnie française. L'enregistrement en a été fait lors d'un voyage du R.P. en Europe.

PUBLICATIONS.

Les Éditions de l'Université ont publié récemment les ouvrages suivants :

Gaston Carrière, o.m.i., *Le père Louis-Étienne Reboul, o.m.i.*, 160 pages.

Marcel Roussin, professeur à l'École des Sciences sociales, économiques et politiques, *Le Canada et le Système interaméricain*, 280 pages.

Peter B. Garland, *The Definition of Sacrament According to Saint Thomas*, 120 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Mgr Fulton Sheen. — *L'Éternel Galiléen.* Traduit par l'abbé René Virrion. Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 19 cm., 147 p.

Voici une étude sur Notre-Seigneur, où est mis en lumière son rôle de Sauveur, face aux idéologies qui se bousculent à notre époque. Innombrables sont les difficultés à résoudre dans notre monde moderne. La vraie réponse, l'unique solution, c'est dans la vie et la doctrine de l'Homme-Dieu qu'on les trouvera. Le triomphateur de tous les ennemis du nom chrétien est aussi celui de qui il faut attendre le salut de l'humanité. Mgr Sheen fait le diagnostic de chaque problème, en dévoile l'élément humain, et par une présentation très personnelle du message évangélique, invite le lecteur à chercher le remède aux maux présents dans l'effort individuel pour redécouvrir le Christ. Ce beau livre sera utile pour la prédication, la lecture spirituelle et la méditation.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Honoré Mazué. — *La Madone de Syracuse.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 61 p.

L'abbé Mazué partage son bref exposé en trois parties. La première relie la Madone de Syracuse au plan d'ensemble qui a voulu la présence constante de Marie dans l'histoire. La seconde condense en quelques pages les preuves du fait qu'une statue de la Vierge a pleuré. La dernière partie, la plus importante, indique les raisons spéciales des larmes que Marie a versées. Pour garder à ce cri d'alarme de Notre-Dame tout son sens et sa haute portée, l'auteur a pris soin d'appuyer ses explications sur les interprétations que les autorités de l'Église ont données des événements extraordinaires.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Thérèse d'Avila. — *Le Chemin de la Perfection.* Traduit par les Carmélites du Premier Monastère de Paris. Montréal, Fides, 1958. 16 cm., 268 p. (Collection « Les Maîtres de la Spiritualité ».)

Le Chemin de la Perfection, édité séparément des autres écrits de sainte Thérèse, voilà qui intéressera toutes les personnes avides de connaître la voie à suivre pour aimer Dieu dignement. Désormais, nul ne sera rebuté par la perspective de ne trouver ce traité des plus réputés que dans les œuvres complètes de la sainte. L'ouvrage ainsi présenté diffusera largement ses enseignements sur l'importance de l'oraison dans tous les états de vie. Les conseils pratiques marqués au coin d'une expérience reconnue par l'Église, non moins que la méthode d'exposition où les entretiens familiers alternent harmonieusement avec les colloques intimes, sauront

captiver l'attention du lecteur et l'aider à transformer sa prière en cœur à cœur avec Dieu.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

STÉPHANE BERGHOFF. — *Recueil d'Exemples pour Sermons et Conférences.* Traduit par l'abbé R. Virrion. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 180 p.

Des récits tout simples, tirés des situations les plus variées de la vie quotidienne présentent d'une façon directe et concrète les grandes vérités de la religion. Les leçons qui s'en dégagent font ressortir la noble beauté des actes vertueux et nourrissent chez le lecteur l'ambition d'agir en toute circonstance avec loyauté, bonté, générosité, dévouement, fidélité, etc. Un tel recueil se prête à divers usages. Les uns en feront leur profit personnel. D'autres s'en inspireront pour intéresser leurs auditeurs. Dans le choix à faire parmi les traits édifiants, ils seront aidés par le groupement des exemples sous des titres généraux, et par une table analytique des questions abordées.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

P. RANWEZ, s.j., J. et M.-L. DEFOSSA, J. GÉRARD-LIBOIS. — *Ensemble vers le Seigneur.* Bruxelles, Éditions de *Lumen Vitæ*, 1959. 22,5 cm., 268 p.

Cette nouvelle édition entièrement refondue d'un ouvrage, dont la première édition fut épuisée en un an, porte le sous-titre *La formation religieuse en famille* et paraît sous les auspices de *Lumen Vitæ*, centre international renommé d'études catéchistiques. Issu d'une étroite collaboration entre parents et prêtres et visant à traduire dans la pratique quotidienne le désir de servir Dieu, ce livre a été expérimenté et vécu avant d'être écrit. Après avoir été suivies dans plusieurs familles, les orientations proposées ont été l'objet de réflexions et d'échanges, et elles sont des plus utiles non seulement aux parents mais aussi aux prêtres et à tous ceux qui collaborent avec les parents à l'éducation religieuse de l'enfance.

Ayant rappelé les « impératifs » de la formation religieuse en famille, les auteurs traitent, d'abord, de la formation des parents et des moyens pédagogiques dont ils doivent se servir pour assurer la croissance religieuse de l'enfant; puis, ils décrivent les cinq étapes de cette croissance, à savoir : la première (de la naissance à la quatrième année), l'éveil de la foi et du sens de Dieu; la deuxième (de quatre à sept ans), la mise en place des grands repères de l'univers religieux, l'éveil à la prière, la formation de la droiture, de la générosité, etc., et la préparation à la réception des sacrements de Pénitence, d'Eucharistie et de Confirmation; la troisième (de sept à dix ans), l'imprégnation de la sensibilité et de l'imagination par les valeurs chrétiennes; la quatrième (de dix à treize ans), la formulation systématique et concrète du message chrétien, la pratique de la confession et de la communion fréquente, la compréhension des motifs des saines habitudes afin qu'elles deviennent conscientes et personnelles; la cinquième (de treize à dix-sept ans), la confrontation des valeurs chrétiennes avec la culture humaine, l'éducation d'une saine liberté, l'engagement dans la vie à la lumière du message chrétien, le choix d'un état de vie.

Il est ensuite question de la culture religieuse en famille, surtout par la lecture des Livres saints et par la prière en famille, et des trois sacrements de l'âge adulte : mariage, ordre, extrême-onction. Comme on pouvait s'y attendre, les auteurs font allusion au *Cours de Préparation au Mariage*, rédigé et diffusé par le Centre catholique de l'Université d'Ottawa. Un volume comme celui dont nous parlons est un

complément indispensable à ce Cours. Ceux qui se sont chrétiennement préparés au mariage seront heureux qu'on leur indique les moyens de voir au développement spirituel de leurs enfants.

Un des aspects intéressants de ce livre apostolique, ce sont les commentaires, sous l'étiquette *Et nous deux, qu'en pensons-nous ?* que font deux parents, à la fin de chaque chapitre. Cela donne un caractère éminemment pratique à cet ouvrage, qui contient aussi, en appendice, un répertoire de livres utiles pour la vie religieuse en famille. Nous ne saurions trop recommander l'usage de cet excellent volume aux parents conscients de leurs graves responsabilités et à tous ceux qui peuvent les assister dans la tâche de christianiser l'enfant et de le conduire vers le Seigneur et à la maturité spirituelle.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

F. MARDUEL. — *Le Pardon de Dieu.* Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1958. 18,5 cm., 107 p.

Ce n'est pas un traité sur la pénitence, mais une série de réflexions, les unes, destinées à dissiper quelques malentendus, les autres, propres à rendre le sacrement du pardon plus profitable. S'adressant à tout chrétien, l'auteur s'applique à lui faire saisir le sens profond du message que Notre-Seigneur est venu lui apporter, à lui, pécheur. Contre les systèmes modernes qui tendent à diminuer la liberté, il revendique le fait que l'homme est responsable de ses actes. Puis, il montre à l'âme sincère où se trouve le repentir surnaturel, et l'aide à découvrir, là où elle existe, la faute réelle, qu'elle soit vénielle ou mortelle. Il passe ensuite au devoir de la réparation, et à des suggestions pour faire un meilleur usage des œuvres de pénitence, de la confession fréquente et de la direction. Après une dernière mise au point portant sur les tentations et les imperfections, l'ouvrage se termine par un examen de conscience ordonné selon les vertus théologales, et dont les questions s'inspirent constamment des textes évangéliques. Puisse cet intéressant travail apprendre à de nombreux lecteurs à se juger en profondeur, face à l'idéal tracé par le Maître !

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Dom GASPAR LEFEBVRE, o.s.b. — *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* Paris, Librairie Arthème Fayard, 1958. 19 cm., 125 p. (« Encyclopédie du Catholique au XXe siècle ».)

L'« Encyclopédie du Catholique au XXe siècle » consacre un volume à l'action vivifiante du Saint-Esprit dans l'Église. On a eu recours à la compétence de dom Lefebvre pour cette approche liturgique du mystère. Le thème est d'abord envisagé d'une façon générale et théorique. Il est ensuite développé d'une manière positive en des chapitres qui donnent la signification des actes liturgiques : formules, rites ou autres signes, que l'on rencontre soit dans les fonctions du culte au cours de l'année, soit dans l'administration des sacrements. Cette randonnée dans le champ de la liturgie montre comment l'Esprit ne cesse d'opérer selon un mode très réel bien que mystérieux. Tout chrétien se doit d'étudier les modalités diverses selon lesquelles Dieu travaille au plus profond de son âme et la sanctifie. Une telle connaissance de la mise en œuvre du mystère de la Rédemption l'aidera puissamment à vivre en plénitude sa vie surnaturelle.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

André Lazzarini. — *Jean XXIII. Sa vie, sa personnalité.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 209 p.

L'auteur est un journaliste de carrière, attaché à l'*Osservatore Romano* depuis nombre d'années, et très au point sur l'histoire religieuse contemporaine. En des pages écrites simplement, il déroule sous nos yeux la vie de Sa Sainteté le pape Jean XXIII, de son enfance humble et laborieuse jusqu'à son accession au souverain pontificat. Les étapes d'une existence partagée entre l'action et l'érudition sont décrites sommairement. La sage influence exercée dans les milieux variés où l'a appelé le service de l'Église est aussi mise en lumière. Chaque détail est révélateur d'une personnalité attachante, providentiellement façonnée pour occuper un poste qui comporte des responsabilités reconnues les plus lourdes tant par ceux, petits ou grands, sujets ou gouvernants, qui ne sont pas en communion avec le Saint-Siège que par les millions de catholiques soumis à l'Église.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Gilles Phabrey. — *Le Portier de Saint Joseph.* Montréal, Fides, 1958. 22 cm., 204 p.

Le sujet traité n'est pas neuf. Le grand public le connaît assez bien, au moins dans ses grandes lignes. Mais on ne saurait, pour autant, prétendre que tous, petits et grands, se sont appliqués avec cœur à traduire dans le déroulement de leur vie le message transmis au monde par le grand serviteur de saint Joseph. Cette nouvelle biographie est bien faite pour étendre le rayonnement du sanctuaire du Mont-Royal et hâter le jour où chacun comprendra qu'il doit travailler pour sa part à endiguer le flot montant du matérialisme et à ramener sur terre la paix universelle. L'auteur a mis à contribution ses talents de dramaturge, d'historien, de poète et de romancier. Avec un grand soucis de l'objectivité, il évoque la figure pittoresque du frère André, fait revivre sous nos yeux sa belle existence et relate les principaux événements qui ont marqué sa vie ou le développement de son œuvre. A mesure que l'humble *Portier de Saint Joseph* deviendra plus familier au lecteur qui parcourra ces pages, ce dernier entendra plus nettement l'appel mystérieux à une vie meilleure.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

A. Hamelin. — *Les Doctrines économiques.* Paris, Les Éditions ouvrières, 1959. 18 cm., 192 p.

Ce volume, de la collection « Vous Connaîtrez », donne un aperçu historique des principales doctrines économiques, qui ont été proposées depuis qu'on s'occupe d'économie politique. Ordinairement, on commence ce récit avec le XVIIe ou même le XVIIIe siècle; mais, ici, l'auteur a un chapitre sur l'antiquité et le moyen âge; puis, il traite du mercantilisme, des physiocrates, de l'école libérale ou classique, du socialisme, des écoles non-socialistes mais interventionnistes, et enfin, des écoles historique et hédoniste, qui sont, en quelque sorte, des réactions contre la science économique elle-même. Dans l'ensemble, on tourne toujours autour de deux positions aussi anciennes que le monde : le libéralisme et le dirigisme, ou encore l'anarchie et la tyrannie.

L'auteur s'abstient de faire des plaidoyers ou de prononcer des jugements; il se contente de descriptions concises et objectives des faits et des idées, et il a soin de

n'omettre aucun nom important. Il n'est pas nécessaire d'être économiste pour trouver profit et intérêt à la lecture de ce livre lucide et nuancé.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

J. LEFLON. — *Pie VII.* Tome I. *Des Abbayes bénédictines à la Papauté.* Paris, Plon, 1958. 23 cm., 624 p.

Dans les nombreuses biographies que nous devons à sa plume, M. le chanoine Jean Leflon excelle dans l'art de situer son personnage dans le cadre historique où il a vécu. Ce premier tome, qui conduit Barnabé Chiaramonti, en religion, Dom Gregorio, jusqu'à son élévation au souverain pontificat, ne fait pas exception à la règle. De main de maître, le chanoine Leflon nous brosse un tableau vivant de l'époque troublée au milieu de laquelle la Providence prépare le moine bénédictin à la sublime et lourde mission qu'elle lui confiera.

Les premiers biographes de Pie VII, embarrassés par certains problèmes auxquels ils étaient incapables de donner une solution à leur convenance, avaient fait le silence sur la jeunesse, la vie monastique et l'épiscopat de dom Gregorio Chiaramonti. Le chanoine Leflon s'est attaché à jeter de la lumière sur cette partie de la vie de ce grand pape, qui saura tenir tête à l'empereur Napoléon Ier. La tâche de l'historien n'était pas facile devant la pénurie de documents relatifs aux études et au professorat de dom Grégorio chez les Bénédictins, ainsi que sur son court épiscopat à Tivoli.

En plus de nous faire mieux connaître l'attachante figure de Pie VII, cet ouvrage nous donne des aperçus inédits sur la crise du jansénisme italien et sur l'occupation française de l'Italie à la fin du XVIIIe siècle.

« Si la rayonnante sérénité du Souverain Pontife permit à certains historiens de se méprendre sur sa personnalité forte, accusée, émotive, ce premier volume consacré à une période de sa vie, jusqu'alors enveloppée de mystère, aidera à mieux comprendre la noblesse de son caractère et son authentique grandeur » *(Avant-propos).*

C'est avec impatience que nous attendrons la publication du tome second qui traitera du pontificat de Pie VII.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

* * *

JEAN LEFLON. — *Eugène de Mazenod, Évêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée (1782-1861).* Tome I. *De la Noblesse de Robe au Ministère des Pauvres. Les étapes d'une vocation (1782-1814).* Paris, Plon, 1957. 23 cm., 494 p.

Dans cet ouvrage, le chanoine Leflon situe Eugène de Mazenod dans son milieu social et familial, faisant ressortir les défauts et les qualités qu'il en a hérités. A l'encontre de certains biographes qui en avaient fait une espèce de surhomme spirituel dont la vie aurait été en tout point conforme au catalogue des vertus, il nous le dépeint tel qu'il fut, avec ses lumières et ses ombres, avec ses contrastes de méridional, avec sa fierté d'aristocrate et son amour des pauvres, avec son sens profondément religieux et les mondanités de sa jeunesse, avec son attachement indéfectible au Siège apostolique. Il fait également ressortir la profonde influence qu'exercèrent sur toute sa vie l'éducation aristocratique reçue de son père et le tempérament pratique d'organisateur hérité de la famille bourgeoise de sa mère.

A mesure que l'on progresse dans la lecture du volume, on voit l'action de la Providence conduisant Eugène de Mazenod presque par la main au milieu des

périls semés sur son chemin d'exilé. L'enseignement religieux du P. Scati au Collège des Nobles à Turin, les leçons et les exemples de don Bartolo Zinelli à Venise, l'affection maternelle de la princesse de Larderia à Palerme, les sages directives de MM. Émery et Duclaux à Saint-Sulpice : chacun semble être placé sur son chemin par la Providence et arrive à point pour lui éviter un écueil particulier.

En véritable historien qu'il est, le chanoine Leflon essaie de tirer au clair chaque problème escamoté par ses devanciers. Disposant de sources d'archives très riches et encore inexploitées pour la plupart, il nous découvre beaucoup d'aperçus nouveaux qui éclairent bien des points de la vie apostolique d'Eugène de Mazenod et qui laissent deviner l'orientation que celui-ci donnera à la Congrégation des Missionnaires de Marie-Immaculée.

En lisant cet ouvrage, c'est l'histoire de toute une époque qui se déroule dans notre esprit : la Révolution française, ses signes avant-coureurs en Provence et ses répercussions sur les familles nobles exilées en Italie; la renaissance de l'Église de France et la lutte pour la liberté du Saint-Siège menacée par les usurpations de Napoléon Ier.

On nous fait espérer, pour un avenir très rapproché, la publication du tome deuxième de cette excellente biographie, qui nous conduira jusqu'à l'épiscopat d'Eugène de Mazenod. Nous anticipons la jouissance intellectuelle qu'il vous procurera sans doute.

Léopold LANCTÔT, o.m.i.

* * *

RENÉ SAVATIER. — *Les Métamorphoses économiques et sociales du Droit privé d'aujourd'hui.* 2e série. *L'universalisme renouvelé des disciplines juridiques.* 3e série. *Approfondissement d'un droit renouvelé.* Paris, Dalloz, 1959. 22 cm., 340 et 268 p.

Ces deux remarquables ouvrages sont la suite et l'achèvement d'un livre de M. le doyen Savatier, lequel livre avait déjà produit une profonde impression dans les milieux juridiques (René SAVATIER, *Les Métamorphoses économiques et sociales du Droit privé d'aujourd'hui,* 1re série, Paris, Dalloz, 1952, 2e édition).

Il est difficile d'imaginer œuvre juridique plus nourrie d'enseignements et de pensée personnelle, en particulier dans les deux dernières séries qui viennent d'être données au public. Qu'on s'en rende plutôt compte en examinant le contenu des deux derniers ouvrages, puis en tentant d'en dégager les traits essentiels.

Partant de l'idée, extrêmement juste à nos yeux, que nous vivons à une époque où le droit est en plein renouveau, où de nombreuses adjonctions s'imposent aux règles existantes — par suite d'un progrès matériel immense, d'un profond bouleversement des conditions économiques et sociales — M. Savatier montre, dans son premier volume de la nouvelle série des métamorphoses, l'importance des tâches qui attendent le juriste : il nous met en présence des points les plus faibles, des zones mouvantes du droit actuel; après une admirable vue d'ensemble du destin du droit civil de 1804 à 1959, l'auteur met l'accent sur les difficultés juridiques qu'engendrent les problèmes médicaux (notamment la responsabilité médicale et l'utilisation du sang humain), le régime des techniques de diffusion (presse, édition, radiodiffusion, télévision), la vie des professions libérales.

Comment le juriste va-t-il pouvoir prendre conscience de l'ampleur et de l'urgence de tous ces problèmes, de façon à pouvoir préconiser au législateur des solutions adéquates ? Il devra élargir ses vues, prendre conscience des données nouvelles de notre époque; s'aider des autres disciplines intellectuelles susceptibles

de l'aider dans sa tâche, notamment de l'économie politique, de la sociologie — sans négliger pour autant l'histoire des techniques et de la doctrine juridiques.

Ainsi, dans le cadre de facultés de droit dont l'horizon et les préoccupations auront été élargis, le juriste restera-t-il à la hauteur de sa tâche.

Cet universalisme renouvelé des disciplines juridiques doit, selon M. Savatier, se placer sous le signe dominant d'un humanisme juridique, le juriste s'instituant le défenseur naturel de l'homme menacé dans sa sécurité et son indépendance, son intimité par le progrès des forces de la matière.

Partant de ces deux principes de l'universalisme et de l'humanisme, l'auteur s'applique ensuite à en dégager les conséquences dans l'approfondissement d'un droit renouvelé (3e série des métamorphoses, et 2e volume récemment paru).

Pour notre part, nous avons été bouleversé par la rigueur de l'analyse, la logique des solutions proposées par M. Savatier; qu'il s'agisse de la promotion juridique contemporaine de la personne, du rôle immense joué par la représentation dans le droit contemporain, des problèmes de la santé humaine, de l'évolution des dommages-intérêts personnels, de l'initiation des cadres d'entreprise au droit des affaires, du droit agraire ou, chef-d'œuvre entre des chefs-d'œuvre, d'une conception nouvelle de la classification des biens corporels et incorporels.

On ne saurait trop conseiller aux juristes de placer ces deux derniers volumes des métamorphoses, à la suite du premier, parmi leurs livres de chevet.

Nous ne donnons pas, que l'on veuille bien nous croire, ce conseil à la légère : l'œuvre est d'une qualité rarement rencontrée qui la met sur le même plan, à nos yeux, que « la règle morale » d'un Ripert ou « la cause » d'un Capitant.

Une langue admirable, par sa précision, sa clarté et le goût qui préside au choix des termes s'y met au service d'une science juridique dont la largeur et la perfection confondent.

L'auteur ajoute à ces qualités une connaissance des problèmes pratiques du droit que beaucoup de professeurs pourraient lui envier.

Quant à la connaissance des nécessités de notre vie présente et à la prescience du futur dont témoigne l'œuvre, elles sont à proprement parler géniales.

L'ouvrage est un guide très sûr pour les méditations sur l'avenir du droit qui devraient faire partie de la discipline intellectuelle de tout juriste en 1959.

Les juristes de la province de Québec apprécieront certainement le respect dont M. Savatier fait preuve à l'égard des principes traditionnels de notre droit civil : il n'en souhaite la modification que pour maintenir l'efficacité d'un système qu'il aime passionnément; pour permettre au droit civil d'exprimer toutes ses possibilités.

Quant aux juristes du Common Law, ils seront certainement captivés par un ouvrage qui leur permettra de mieux comprendre le droit civil et ses possibilités d'expansion futures.

Pierre Azard.

* * *

G. Giboulot. — *Initiation esthétique.* Paris, Éditions de l'École, 1958. 21 cm., 176 p.

Les Éditions de l'École nous ont habitués à des manuels scolaires d'une haute valeur pédagogique, d'une tenue matérielle impeccable et d'un admirable esprit chrétien, comme cela convient aux écoles libres. Cet ouvrage de M. l'abbé Giboulot, docteur ès lettres et professeur de philosophie, possède ces qualités. Destiné aux élèves de philosophie (option esthétique), ce n'est pas un traité ni même un précis d'esthétique, mais plutôt un certain nombre de suggestions un peu éparses que le professeur devra développer selon les capacités et les intérêts de son auditoire.

Ainsi, pour les élèves qui s'intéressent à la psychologie, il y a plusieurs chapitres sur l'expérience esthétique, sur la psychologie de l'esthéticien et celle de l'artiste, sur l'esthétique et la création artistique chez l'enfant. Aux élèves plus portés aux techniques, l'auteur explique l'ensemble des procédés employés par l'artiste, en ce qui concerne la forme, le volume, la lumière, la couleur, et il montre comment l'ordre, l'harmonie et les proportions d'une œuvre d'art sont en fonction du nombre. Il y a aussi, dans ce fascicule, une section philosophique où l'auteur analyse la notion de beau, selon Platon, Plotin, saint Augustin, Kant, Hegel et Bergson.

Outre une courte mais suffisante bibliographie sur l'esthétique, mentionnons le *Lexique des termes esthétiques*, qui n'est pas la partie la moins estimable de cet ouvrage copieusement illustré, que non seulement les élèves auront profit à étudier, mais que tout adulte, désireux de développer son sens esthétique et sa capacité d'apprécier les créations artistiques, se doit de connaître.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Charles Koch. — *Le Test de l'Arbre.* Paris, Vitte, 1958. 442 p.

Le lecteur nord-américain connaissait déjà une traduction anglaise de *Der Baum Test* du psychologue suisse Charles Koch. La parution d'une traduction en français de la troisième édition nous permet d'apprécier l'énorme travail de recherche auquel s'est astreint l'auteur pour affermir et compléter, par le truchement de la statistique ou de la recherche historique, les intuitions cliniques qui l'avaient porté dès le début à croire que le simple dessin d'un arbre peut révéler de façon étonnante la personnalité du sujet qui l'a dessiné.

Émile Marmy et Henri Niel ont choisi de faire eux-mêmes la traduction pour compléter la première douzaine des ouvrages parus dans la collection « Animus et Anima » qu'ils dirigent. Les traducteurs n'ont apporté au texte original que quelques modifications destinées soit à mieux orienter le lecteur, soit à lui faire saisir le sens d'une expression allemande intraduisible.

Dans une *Introduction* qui porte en sous-titre *Signification du Test*, le lecteur trouvera un court historique du test de l'arbre à partir des recherches du Jucker, des considérations théoriques sur la place de ce test parmi les techniques dites de projection, et un essai d'adaptation au dessin de l'arbre de la symbolique de l'espace d'après le graphologue Pulver, l'historien Grünwald et même la tradition chrétienne qui y verrait un symbole de la Croix. Deux résumés de travaux spécialisés terminent cette introduction; placés là comme par hasard, ils ont au moins le mérite de porter le lecteur à vouloir en savoir davantage.

La première partie du livre présente des données empiriques sur le développement de la fonction graphique tel qu'on peut l'observer dans les dessins d'arbre obtenus de sujets d'âges chronologiques différents. Koch a recueilli pour ce travail près de quatre mille dessins dans des écoles primaires et secondaires de Lucerne, des écoles pour débiles mentaux, des usines et même une école missionnaire en Afrique noire. L'analyse de ces données se fait à partir du pourcentage de fréquence de tel ou tel élément du dessin chez les différents groupes. Les généralisations que l'auteur en tire nous semblent justes et prudentes à quelques exceptions près. Des tests du niveau statistique de signification des résultats auraient cependant aidé à convaincre davantage le spécialiste trop critique du bien fondé des résultats obtenus. Pour tenter une réponse à un problème que se pose tout clinicien, à savoir si le dessin infantile chez un adulte signifie un arrêt de développement, Koch rapporte plusieurs expériences sous hypnose dont le but est de reproduire chez le sujet une

régression chronologique, ou un état psychologique particulier. Le dramatique de cette technique peut facilement leurrer l'expérimentateur, mais Koch ne s'est pas fait prendre au piège. Il nous met en garde contre des généralisations trop hâtives et discute avec grande lucidité les limitations de ce procédé qui pour plusieurs tient encore plus du spiritisme superstitieux que de l'aventure scientifique.

La deuxième partie de l'ouvrage contient les directives d'administration du test et un long manuel d'interprétation. Koch y commente soixante-seize modalités de la représentation graphique d'un arbre ou de l'une de ses parties. Les mystiques de la psychologie des profondeurs aussi bien que les adeptes de la psychométrie la plus aride se réjouiront de la prudence avec laquelle Koch présente ses hypothèses d'interprétation. Le lecteur qui croira trouver là le moyen de comprendre le comportement de son élève, de son patron ou de son conjoint, y apprendra que « celui qui n'apprend pas à lire graphiquement court infailliblement des risques de se noyer, et si l'on ne veut pas se donner quelque peine, il est préférable de ne pas s'occuper de ce test. [...] En tout cas l'interprétation n'est jamais des plus aisée; le passage du symptôme à la signification et de là au profil de la personnalité dépend beaucoup des dons, de l'expérience et même du sens de responsabilité du lecteur » (p. 180).

L'*Aperçu historique-culturel* qui fait suite, est d'une érudition effarante mais remet en question, sans le résoudre, tout le problème de l'usage des symboles archétypiques dans l'interprétation de formes d'expression d'un individu d'un milieu particulier.

Koch a réuni dans la troisième partie de son volume dix exemples d'interprétation, accompagnés de reproduction des dessins qui ont servi à ses analyses. Ils ont été choisis uniquement « en vue d'apprendre à lire les indices » (p. 370).

La bibliographie, qui comprend soixante et un titres divers, pour la plupart en allemand, ne fait aucune mention du très grand nombre d'ouvrages parus en anglais sur le sujet. Il est regrettable que Koch ne se soit pas soucié de comparer ses découvertes à celles de Buck, de Hammer, ou de Jolles, pour ne nommer que les plus importants parmi les artisans du *House-Tree-Person Test,* par exemple.

De nombreux index aideront le lecteur à retrouver figures, tableaux, illustrations, graphiques ou interprétation d'un aspect particulier du dessin.

La langue souple et colorée des traducteurs rend justice au génie inventif de Koch sans pour autant en détruire la rigueur scientifique, et contribue à faire de son ouvrage un précieux apport technologique et théorique à la psychologie appliquée à l'étude de l'individu.

Gilles CHAGNON, M.Ps.

* * *

PAUL MAYEWSKI, ed. — *The Broken Mirror: A Collection of Writings from Contemporary Poland.* Introduction by Lionel Trilling. New York, Random House, 1958. 209 p.

The literary ferment in Poland has aroused considerable interest in the West. The major concern, however, has centred around its impact upon the political changes in that country. Yet there exists another very good reason why the recent works of the Polish writers deserve careful attention. Poland while culturally linked with the West yet politically dependent on the East, provides an excellent testing ground in the contemporary conflict of ideas. The Poles are in a unique, even if exceedingly difficult, position to make revealing observations on the struggle between the two systems as reflected in their own lives.

In this respect *The Broken Mirror* represents an important contribution to the understanding of the present literary trend in Poland. The book is composed of carefully selected writings of seven well-known authors. All of them at one stage or another were communists, and to all of them communism to a lesser or greater extent is now "the broken mirror". The way they describe their experiences varies in form: there are literary stories, dramatic pieces, and philosophical essays. Their underlying theme, however, is one and the same — that of a bitter disillusionment.

This reaction is perhaps most clearly illustrated in *Notes for a Biography* by one of the leading "revisionists", Wiktor Woroszylski. By the end of 1952 Woroszylski, then a young communist writer, was sent for further study to Moscow. Confronted with the Soviet reality his response was as follows:

> I could hardly help realizing that what oppressed me so painfully here had existed in my country in embryo — not yet developed to its ultimate stage. In my activities, and those of my friends, I saw an adumbration of the same attitudes now haunting me in Moscow. Here, too, I said to myself, the point of departure was the success of the Revolution, and just see what it led to! All through that winter I waged a lonely struggle against a despair I had never felt before. I kept asking myself: Who am I? What cause do I serve? What is this world I am building and singing about?

Translated expertly into English, *The Broken Mirror* provides the Western reader with a truly representative sample of the so-called "revisionist" writings in Poland.

Adam Bromke.

* * *

Canada. Archives publiques du Canada. — *Cartes géographiques du seizième siècle se rapportant au Canada. Liste préliminaire et bibliographie.* Ottawa, Archives publiques du Canada, 1958. 25 cm., xxvii-305 p., ill.

Les Archives publiques du Canada nous offrent par cet ouvrage un instrument de travail de première valeur. On y trouvera la liste, par ordre chronologique, des cartes et globes terrestres du XVIe siècle se rapportant au Canada ainsi qu'une liste de cartes se rapportant aux voyages des scandinaves. Deux appendices, l'un sur l'Atlas d'Agnese et l'autre sur les Atlas italiens du XVIe siècle, et la bibliographie portant sur les travaux manuscrits et imprimés du XVIe siècle et sur les travaux publiés après 1600, complètent l'ouvrage.

La description de chacune des cartes mentionnées ainsi que l'indication des références donnent à l'ouvrage une valeur particulière. L'introduction de T. E. Layng, chef de la division des cartes géographiques, est très instructive.

Ce travail constitue un instrument de travail indispensable à quiconque s'intéresse à la géographie ou à l'histoire du Canada.

Roland James.

* * *

Moira Dubar and Keith R. Greenaway. — *Arctic Canada from the Air.* Ottawa, Queen's Printer, 1956. 25 cm., 541 p., ill.

Cet ouvrage, publié par les soins du Defense Research Board, mérite d'être signalé à l'attention de tous ceux qu'intéresse le Grand-Nord et constitue une mine de renseignements exacts et précieux.

Pour chacune des régions de l'Extrême-Nord, le travail de Dunbar et Greenaway indique les explorations, la topographie, la population et les établissements principaux. Les deux derniers chapitres portent sur le climat et l'aviation dans l'arctique.

Les appendices indiquent les principales expéditions, la bibliographie et donnent un glossaire des termes géographiques.

En plus de comporter plusieurs cartes intéressantes, ce volume renferme plus de cinq cents illustrations.

On nous permettra cependant de signaler que nous avons été surpris de ne trouver aucune mention des expéditions entreprises par le père Émile Petitot, o.m.i., de 1862 à 1873, dans les régions du Grand Lac de l'Ours, du lac des Esclaves et des rivières Athabaska, Mackenzie, Anderson et Yukon, dont nous avons déjà parlé dans cette *Revue* (28 [1958], p. 370-371).

Cette réserve pourtant n'enlève rien à la valeur exceptionnelle de ce grand ouvrage qui recevra certainement le meilleur accueil des chercheurs auxquels les auteurs auront rendu un grand service en mettant à leur disposition les derniers renseignements fournis par la photographie aérienne.

* * * Arnold Uleyn, o.m.i.

R. Bang. — *Psychologische und methodische Grundlagen der Einzelfallhilfe.* Wiesbaden, Verlag für Jugendpflege und Gruppenschrifttum, 1958. 311 p.

L'intérêt pour le « Casework » ne cesse d'augmenter. Grâce au présent ouvrage, l'Allemagne dispose désormais d'un excellent guide pour cette méthode de travail social.

C'est un véritable manuel que l'auteur nous offre : une étude approfondie des fondements théoriques précède un exposé de la pratique. La première section constitue un aperçu sur la psychologie dynamique. Successivement, sont étudiés les besoins et les aspirations émotionnelles de l'homme, l'importance de l'inconscient et de l'ambivalence, la genèse et la structure de la conscience, les principaux mécanismes de défense (refoulement, compensation, régression, projection, sublimation). Après la mise en place de cet arrière-fond, quelque deux cents pages sont consacrées à la préoccupation majeure de R. Bang : l'initiation pratique au « casework ». Elle est centrée autour de quatre thèmes : la relation aidante, le dialogue, la supervision et l'étude du cas. Le livre se termine avec une analyse très détaillée de deux exemples.

Malgré l'influence très sensible des ouvrages américains traitant le même sujet, l'ouvrage ne manque pas d'originalité. Assistants sociaux, psychothérapeutes et prêtres sauront gré à l'auteur pour cette très bonne introduction à une méthode de travail qui s'avère des plus efficaces. Certaines répétitions et longueurs de style auraient pu être évitées. On aurait également souhaité que la « totalité de l'homme » soit davantage prise en considération par R. Bang. La psychologie dynamique et l'anthropologie récente (p.e. le personnalisme viennois) signalent d'autres aspirations humaines que celles inventoriées par l'auteur qui se tient trop exclusivement dans la perspective freudienne. Ainsi, confronté avec une culpabilité morale ou religieuse, celui qui tient compte de toutes les dimensions de l'existence humaine, aura probablement une attitude plus « constructive » et « adaptée » que celle décrite à la page 151.

* * * Arnold Uleyn, o.m.i.

D. Ruprecht. — *Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern.* (Palaestra, Band 227.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 150 p., 16,80 DM.

La christianisation des peuples germaniques et la germanisation du christianisme sont les deux aspects d'un problème passionnant, mais peu étudié jusqu'à date.

Bien que relevant plus directement de la philologie, le présent ouvrage intéressera hautement l'historien du dogme et de la théologie morale, tant à cause de la méthode mise en œuvre que pour les résultats obtenus.

Un premier chapitre résume brièvement ce que la patristique latine et la théologie médiévale enseignent au sujet du péché capital de tristesse (acedia) et de la contrition. Dans une seconde partie, l'auteur examine de façon très détaillée les nombreux termes dont se sert la littérature germanique (traductions de la Bible, prose, poésie, catéchèse, livres pénitentiels) au moyen âge pour exprimer les idées théologiques *tristitia, anxietas, pusillanimitas, desperatio, pœnitentia, contritio.* Le troisième chapitre enfin, en guise de conclusion, souligne l'incidence réciproque du christianisme et du génie germanique sur ce point déterminé.

Une bibliographie abondante et un index soigné augmentent considérablement la valeur de l'ouvrage. L'on saura gré à l'auteur de ce magnifique travail de pionnier.

Arnold Uleyn, o.m.i.

Table des matières

ANNÉE 1959

Articles de fond

PAGES

AZARD (P.). — *Introduction à l'étude de la possession* 39-40
BELLEMARE (R.), o.m.i. — *Étienne Gilson chez les peintres* 257-280
BOUDENS (R.), o.m.i. — *Lamennais.* I. *Le catholicisme libéral* 166-180
II. *Le drame intérieur* 298-321
BROMKE (A.) and A. N. POL. — *The Concept of People's Democracy in the Post-Stalinist Period* 473-498
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — *Essai de toponymie oblate canadienne* (suite et fin). 93-108; 233-246
CÉSAIRE (J.). — *Libéralisme et libéralismes* 423-435
DEHLER (R.). — *Immigration on Canadian unity. Philosophical Notes* 228-232
DIRECTION (La). — *Jean XXIII* 5-6
DODSON (E. O.). — *Some Comments on Science and Religion* 199-214
FAIRBANKS (H.). — *Citizen Hawthorne and the Perennial Problems of American Society* 26-38
GARCEAU (B.), o.m.i. — *Pie XII, éducateur de la pensée scientifique contemporaine* 7-14
GIANELLI (G. P.). — *A Patron Saint for Economist: G. Toniolo* 77-83
— *Romanticism and Economics: A Neglected Chapter* 436-446
GRANDPRÉ (M. de), c.s.v. — *L'expérimentation en pédagogie* 84-92
JETTÉ (F.), o.m.i. — *L'expérience apostolique du baron de Renty* 68-76
JUDEK (S.). — *The Development and Prospects of the Canadian Shipping Industry* 181-198
LEFEBVRE (F.). — *Vocation à l'étude* 129-165
LEPARGNEUR (F.), o.p. — *L'attitude chrétienne en face du judaïsme actuel* 413-422
MOSTOVAC (M.). — *Les tendances actuelles de la politique soviétique* 331-366
NORMANDIN (R.), o.m.i. — « *Le Docteur Jivago* » 215-227
PHILIPPON (M.-M.), o.p. — *Introduction à l'étude des dons du Saint-Esprit.* 51-67
PILOTTE (Abbé G.-R.). — *Pie XII le Grand* 15-25
POL (A. N.) et A. BROMKE. — *The Concept of People's Democracy in the Post-Stalinist Period* 473-498
SCULLY (E.). — *Higher Education for Every Man* 322-330
THEUBET (L.). — *L'homme et le spécialiste* 385-412
WILSON (L.). — *Thoreau and the French Canada* 281-297
WYCZYNSKI (P.). — *Charles Gill intime* 447-472

Chronique universitaire

109-116; 247-371; 499-505

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

ARNOLD (Franz-Xaver). — *Serviteurs de la Foi* 120
BAEHR (H. W.). — *Der Retter der Welt* 383
BANG (R.). — *Psychologische und methodische Grundlagen der Eintzelfallhilfe* 516
BEAUCAMP (Evode), o.f.m. — *Sous la Main de Dieu. I. Le prophétisme et l'élection d'Israël. II. La Sagesse et le destin des élus* 252
BERGHOFF (Stéphane). — *Recueil d'Exemples pour Sermons et Conférences.* 507
BONAVENTURE (Saint). — *Itinéraire de l'âme en elle-même* 120
BONSIRVEN (Joseph). — *Le Règne de Dieu* 372-373
BOUDENS (Robrecht), O.M.I. — *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule* 374-375
BOURINOT (Arthur S.), Ed. — *Archibald Lampman's Letters to Edward William Thomson (1890-1898). — The Letters of Edward Thomson to Archibald Lampman (1891-1897)* 126-128
BOUTON (Jean-de-la-Croix), o.c.s.o. — *Bibliographie bernardine 1891-1957.* 376
BRETON (P.-E.). — *Monseigneur Grandin vous parle* 380
BRUNING (Walther). — *Los rasgos fundamentales de la antropologia filosofica actual y sus presuposiciones historicas* 383-384
CANADA. ARCHIVES PUBLIQUES DU CANADA. — *Cartes géographiques du seizième siècle se rapportant au Canada. Liste préliminaire et bibliographie* 515
CARRIÈRE (Gaston), o.m.i. — *Le Roi de Betsiamites. Le Père Charles Arnaud* 126
DANEMARIE (Jeanne). — *Histoire du Culte de la Sainte Vierge* 117
DAYHAW (Lawrence-T.). — *Manuel de Statistique* 378
DALHAYE (Ph.). — *Rencontre de Dieu et de l'homme. I. Vertus théologales en général* 119
DELISSADE (R.-Francis). — *J'étais Aumônier en Indochine* 125
DE SAUVIGNY (G. de Bertier), editor. — *France and the European Alliance 1816-1821* 378
DESMARAIS (Marcel-Marie), o.p. — *La clinique du cœur* 380
DHEILLY (J.). — *Histoire sainte* 252
DONOVAN (R. B.), C.S.B. — *The Liturgical Drama in Medieval Spain* 375
DUBAR (Moira) and Keith R. GREENAWAY. — *Arctic Canada from the Air* 515-516
DU BUIT, o.p. — *Géographie de la Terre sainte* 253
FABER (Frederick William), D.D. — *The Blessed Sacrament* 255
FILOGRASSI (J.), s.j. — *De Sanctissima Eucharistia* 254-255
GABRIEL (A. L.). — *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais* 379
GALOT (Jean), s.j. — *Le Cœur du Père* 254
GIBOULOT (G.). — *Initiation esthétique* 512-513
GORCE (Denys). — *Choix de Pensées du cardinal Newman* 377-378
HAMELIN (A.). — *Les Doctrines économiques* 509
HERRICK (Jane). — *The Historical Thought of Fustel de Coulanges* 379
JONE (Héribert), o.f.m.cap. — *Précis de Théologie morale catholique* 254
KOCH (Charles). — *Le Test de l'Arbre* 513-514
KOREN (Henry J.), c.s.sp. — *The Spiritans: A History of the Congregation of the Holy Ghost* 125

PAGES

LANGGAESSER (Élisabeth). —*Les Argonautes de Brandebourg* 382
LAZZARINI (André). — *Jean XIII. Sa vie, sa personnalité* 509
LEAHY (Louis), s.j. — *Où est l'Église ? Points de vue catholiques présentés aux protestants* 372
LEFEBVRE (Dom Gaspar), o.s.b. — *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* 508
LEFLON (J.). — *Pie VII.* Tome I. *Des Abbayes bénédictines à la Papauté.* 510
LEFLON (Jean). — *Eugène de Mazenod, Évêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée (1782-1861).* Tome I. *De la Noblesse de Robe au Ministère des Pauvres. Les étapes d'une vocation (1782-1814)* 510-511
LEKEUX (Martial), o.f.m. — *L'Art de prier* 373-374
Le Nouveau Testament... de l'École biblique de Jérusalem 372-373
LEPPICH (Jean), s.j. — *Le Christ à Pigalle* 256
L'Espèce. Cahiers d'Études biologiques, numéro 5 382
LIÉGÉ (A.), o.p. — *Adultes dans le Christ* 255
LONERGAN (Bernard J. F.), S.J. — *Insight. A Study of Human Understanding.* 120-123
MARDUEL (F.). — *Le Pardon de Dieu* 508
MAYEWSKI (Paul), ed. — *The Broken Mirror: A Collection of Writings from Contemporary Poland* 514-515
MAZUÉ (Honoré). — *La Madone de Syracuse* 506
MERCURE (Dom Georges), o.s.b. — *Polyphonie grégorienne* 376-377
MURRAY (E. G. D.), ed. — *Our Debt to the Future* 380-381
OLIVIER (Bernard), o.p. — *L'Espérance chrétienne* 255-256
PERRAS (M.-Gabriel), o.p. — *Le Père Eugène Prévost et sa cause* 126
PHABREY (Gilles). — *Le Portier de Saint Joseph* 509
RANWEZ (P.), s.j., J. et M.-L. DEFOSSA, J. GÉRARD-LIBOIS. — *Ensemble vers le Seigneur* 507-508
RUPRECHT (D.). — *Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern* 517
SAVATIER (René). — *Les Métamorphoses économiques et sociales du Droit privé d'aujourd'hui.* 2e série. *L'universalisme renouvelé des disciplines juridiques.* 3e série. *Approfondissement d'un droit renouvelé* 511-512
SCHMIDT (Hermanus A. P.), s.j. — *Hebdomada Sancta.* I. *Fontes Historici cum Commentario, Notis et indicibus* 117-118
SHEEN (Fulton J.). — *Du Haut de la Croix* 379-380
SHEEN (Mgr Fulton). — *L'Éternel Galiléen* 506
SOUBIGOU (Mgr L.). — *Saint Paul. Guide de pensée et de vie* 253
STUIBER (Alfred). — *Refrigerium Interim* 118-119
TESSIER (Albert). — *Histoire du Canada.* Tome II. *Québec, Canada* 381
THÉORET (Pierre-E.). — *Claire du Canada* 381
THÉRÈSE D'AVILA. — *Le Chemin de la Perfection* 506
VAN ACT (Jean). — *Jeûne eucharistique. Jeûne et Abstinence* 254
VICAIRE (M.-H.), o.p. — *Histoire de saint Dominique.* I. *Un homme évangélique.* II. *Au cœur de l'Église* 374
VOELKL (L.). — *Der Kaiser Konstantin* 383
VON BALTHASAR (Hans Urs). —*Dieu et l'homme d'aujourd'hui* 119
VON WEIZSAECKER (Victor). — *Le Cycle de la Structure* 123-124
WAAS (Adolf). — *Geschichte der Kreuzzüge* 124
WEIKL (Louis), s.j. — *Attisez la Flamme* 256

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume vingt-neuvième

1959

L'Université d'Ottawa
Canada

La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du "Prologue" de saint Jean

---

L'accueil fait à quelques études sur le caractère évangélique de la morale de saint Thomas [1] nous encourage à poursuivre les recherches dans la même ligne. Cette fois, élargissant les perspectives à l'ensemble de la synthèse théologique, nous proposons un essai d'interprétation de l'immense effort d'intelligence du saint docteur à la lumière du *Prologue* de l'*Évangile selon saint Jean* [2].

Notre recherche se situe, c'est du moins notre intention, dans les voies ouvertes par les travaux contemporains en vue d'un renouvellement de la théologie. Plus précisément, nous voulons contribuer à répandre une façon de lire et d'étudier les textes de saint Thomas de manière à favoriser la prise de conscience du sol biblique dans lequel ils s'enracinent et dont ils se nourrissent. C'est là, on le sait, une des préoccupations majeures des études du père M.-D. Chenu, o.p., surtout depuis une quinzaine d'années. Relisons, parmi bien d'autres, ce texte significatif :

> Ce ne sont pas des catégories philosophiques qui, du dehors, assurent son unité [il parle de la *Somme de Théologie*], la réduisant à une métaphysique sacrée, [...] ; c'est bien son mystère intérieur. Combien de fois je fus choqué, dans l'interprétation de la *II^a pars* en particulier, de la manière rigide et systématique avec laquelle le commentateur détaillait les structures aristotéliciennes de l'élaboration, tandis qu'il oubliait ou escamotait la sève de spiritualité évangélique et patristique qui donnait vie

1 C'était la conclusion de *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, Editions de l'Université, 1956, p. 311-333. Voir aussi *Le caractère évangélique de la morale de saint Thomas d'Aquin*, dans *R.U.O.*, 25 (1955), p. 145*-167*; *Le « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, dans *R.U.O.*, 28 (1958), p. 57*-85*.

2 La première idée de cette étude vient d'une suggestion du père R. Bellemare, o.m.i., à l'occasion d'une conversation sur M.-E. Boismard, o.p., *Le Prologue de saint Jean*, Paris, Cerf, 1953, 185 p. Je mentionne cet incident pour un double motif : d'abord pour reconnaître mes dettes; ensuite pour indiquer dès le début la ligne directrice de ces pages, la présence à la synthèse thomiste de la notion biblique de Sagesse. Dans une seconde partie à paraître plus tard, j'essaierai de montrer que cette interprétation, bien loin de méconnaître le fait évident de l'utilisation constante des notions aristotéliciennes par saint Thomas, l'appelle au contraire et l'exige comme une conséquence normale.

> à ces branches mortes sans elle. Certes les structures aristotéliciennes ne sont pas accidentelles à la théologie de la Somme, pas plus que les imprégnations platoniciennes ne sont accidentelles à la théologie d'Augustin, de Denys ou de Grégoire de Nysse. Mais [...] la théologie reste une *doctrina sacra* : sans cesse elle se résout dans l'Évangile, dans la parole de Dieu, parce qu'elle s'accomplit dans sa pensée [3].

En prolongeant la pensée du savant médiéviste dans une direction qu'il n'a pas lui-même explicitement proposée, je n'ai pas l'impression de trahir l'inspiration des passages qu'on vient de lire.

Tout, en effet, n'a pas été dit ou écrit; et on n'est pas encore parvenu à la pleine intelligence de la synthèse thomiste. La multiplicité même des interprétations qu'on en a données est un indice tout à la fois de la richesse de la pensée de saint Thomas et de la difficulté qu'on éprouve à en découvrir le secret. Tour à tour, on a suggéré de lire saint Thomas à la lumière de telle ou telle catégorie philosophique, par exemple, *l'idée de l'être, l'être et l'agir, l'acte et la puissance, l'émanation et le retour, la hiérarchie des êtres.* Chacune de ces tentatives a son authentique valeur qu'on ne prétend ni minimiser, ni surtout supplanter. Mais il semble, et le texte du père Chenu y invite expressément, qu'il faut pousser plus avant et chercher au-delà le cœur et la pensée intime de l'Angélique Docteur [4].

En cherchant du côté de la Bible et des œuvres scripturaires de saint Thomas, on ne fait que répondre à l'appel lancé à la fin du siècle dernier par le père H. Denifle, o.p. :

> Une nouvelle tâche s'impose à l'historien [...]. Jusqu'ici on s'est occupé presque uniquement des *Sentences*, et cependant les commentaires sur les Sentences sont les produits les plus imparfaits de la littérature théologique au moyen âge. [...] Ne serait-il pas temps enfin d'accorder un peu plus d'attention aux commentaires sur la Bible, qui sont l'œuvre

[3] *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, Vrin, 1950, p. 265. Voir aussi p. 38-43, 200-225; *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 223, 251, 254, 257-273. De son côté, E. Gilson déclare : « La théologie porte donc, d'abord et avant tout, sur l'ensemble des écrits inspirés de Dieu que nous nommons *Sacra Scriptura*, l'Ecriture sainte. Disons plus, elle porte uniquement sur eux, puisqu'elle est la science même que nous en avons. » Et il ajoute, en note : « La distinction entre la théologie comme parole de Dieu, et la théologie comme science de cette foi serait peut-être moins épineuse si l'on abordait le problème de manière plus concrète. [La science de la foi, chez saint Thomas, est conçue] bien moins comme s'ajoutant à l'Ecriture que comme contenue en elle. [...] L'enseignement sacré, ou théologie, n'existe donc validement que comme inclus *dans* l'Ecriture sainte; c'est lorsqu'on veut le concevoir comme un en soi et coupé de sa source scripturaire, que le problème de leurs relations devient inextricable » (*Le thomisme*, 5e éd., Paris, Vrin, 1947, p. 21-22).

[4] Voir, dans le même sens, J. Wébert, o.p., *Saint Thomas d'Aquin le génie de l'ordre*, Paris, 1934, p. 32-38; A. Hayen, s.j., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain-Paris, 1952, p. 87.

des maîtres ? Jusqu'ici, je le répète, on a négligé ces travaux qui sont pourtant les plus importants et les plus mûris [5].

Bien que l'article du père Denifle soit devenu classique, les travaux sur les œuvres scripturaires des auteurs médiévaux ne se sont guère multipliés. L'explication de cet état de fait est peut-être à chercher dans une certaine orientation des études médiévales que le professeur E. Gilson dénonçait vigoureusement lors du Congrès international de la Scolastique tenu à Rome en 1950.

> La tendance générale des historiens de la pensée médiévale, depuis un siècle, disait-il, semble avoir été de se représenter le moyen âge comme peuplé de philosophes plutôt que de théologiens. [...] On en vient à se représenter l'œuvre des théologiens comme ayant consisté à introduire dans une doctrine de la foi toute faite, une philosophie toute faite qu'ils trouvaient telle quelle chez les philosophes de leur temps. D'où cette conclusion, souvent formulée, que refaire l'œuvre du XIIIe siècle consisterait d'abord à partir nous-mêmes de la philosophie et des sciences de notre temps, pour reconstruire une scolastique nouvelle qui serait d'accord avec l'esprit moderne et acceptable à nos contemporains. C'est, nous semble-t-il, lire l'histoire à contresens. Les théologiens du XIIIe siècle ne sont pas partis des sciences philosophiques de leur temps pour leur adapter la théologie, ils sont partis de la foi pour assumer, en les métamorphosant à sa lumière, les sciences philosophiques de leur temps. [...] Pour que la scolastique du XIIIe siècle dût être reprise à pied d'œuvre, il faudrait que la foi, non la science, eût changé depuis lors. [...] C'est donc mal lire l'histoire que de dire : la scolastique a lié la foi à la philosophie passée d'Aristote, faisons la même chose avec la philosophie de notre temps. La théologie scolastique a créé, au sens humain du terme, une métaphysique nouvelle, dont la vérité, indépendante de l'état de la science en tout moment de l'histoire, reste aussi permanente que la lumière de la foi dans laquelle elle est née [6].

Ces longues citations nous ont paru nécessaires pour bien marquer l'orientation de notre recherche.

Avant d'étudier dans un prochain article l'influence du *Prologue* de saint Jean sur l'élaboration doctrinale et la structure des deux *Sommes*, il semble opportun d'attirer l'attention sur trois œuvres de nature assez différente qui vont nous introduire au cœur même de notre sujet : tout d'abord, le *Principium* par lequel frère Thomas d'Aquin inaugure son enseignement officiel comme Maître à l'Université de Paris; ensuite le *Prologue* où il expose son interprétation de la division

5 *Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en théologie dans l'Université de Paris ?* dans *Revue thomiste*, 2 (1894), p. 161.

6 *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, 1951, p. 133, 138-139, 141. Voir aussi *La Sagesse et le temps*, dans *Lumière et Vie*, 1 (1951), p. 89 et *passim*.

en quatre livres des *Sentences* du Lombard, et enfin, son commentaire sur le *Prologue* de saint Jean.

Certes, ce ne sont pas là les « lieux » classiques où l'on a l'habitude de chercher le secret de la synthèse thomiste. On espère cependant montrer qu'ils éclairent singulièrement les options de base qui donnent à la doctrine de saint Thomas sa physionomie propre.

Signalons qu'en présentant dans l'ordre que nous avons dit les œuvres de saint Thomas, nous ne prétendons pas résoudre les difficiles problèmes que pose leur chronologie. Le *Principium* est de l'année 1256. Normalement, il devrait être postérieur au prologue du *Commentaire sur les Sentences* où l'on s'accorde à voir le fruit de l'enseignement du « bachelier sententiaire » (1254-1256). Mais les avis demeurent partagés sur la date exacte du texte de cette œuvre tel qu'il apparaît dans nos éditions. S'agit-il d'un prologue ajouté ou remanié lors d'une seconde édition par saint Thomas durant son séjour en Italie ? Je n'ai, pour ma part, aucune lumière sur cette question. Quant à la date du *Commentaire sur saint Jean,* elle « demeure encore hypothétique pour une bonne part [7] ». Quoi qu'il en soit, cette part d'incertitude ne semble pas entraîner de risques trop considérables pour le travail que nous entreprenons. En effet, on s'en rendra compte facilement, l'omniprésence du thème de la Sagesse et l'homogénéité des développements que saint Thomas lui consacre manifestent qu'il s'agit là d'un des objets préférés de sa contemplation.

I. — *FONS SAPIENTIÆ VERBUM DEI IN EXCELSIS.*

Le « Principium » de maître Thomas d'Aquin [8].

S'appuyant sur un verset du Psaume 103, 3, *Rigans montes...,* frère Thomas inaugure son enseignement comme *Magister in sacra pagina* par un éloge de l'Écriture, ou si l'on veut, de la doctrine révélée. Tour à

[7] J. Perrier, o.p., *Rec.* de Glorieux, P., *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie,* dans *Bulletin thomiste,* 8 (1947-1953), p. 173. Pour sa part, le père R. Cai, o.p., soulève un doute assez sérieux quant à la date relative de la *Lectura* et de l'*Expositio continua.* Selon lui, les citations patristiques dans l'une et l'autre semblent favoriser la priorité de celle-là par rapport à celle-ci (voir S. Thomæ Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis lectura,* Turin-Rome, Marietti, 1952, p. viii).

[8] On sait que Guillaume de Tocco attribue à une vision céleste le choix du thème du *Principium* (voir *Saint Thomas d'Aquin, sa vie,* trad. fr. Th. Pègues, et F.-X. Maquart, Paris-Toulouse, 1924, p. 53-54). Deux témoins au procès de canonisation parlent dans le même sens (*ibid.,* p. 236-237, 314). Nous citons d'après l'édition parue chez Marietti en 1954 : *Opuscula Theologica,* t. I, n°s 1209-1215.

tour, il l'appelle *sapientia spiritualis, divina sapientia* (quatre fois), *spiritualis doctrina, sacra doctrina, sapientia de sursum, sapientia* (quatre fois), *doctrina, sacra scriptura.* Le contexte, et pour cause, est nettement biblique : pas moins de quarante citations de l'Ancien et du Nouveau Testament constituent la trame de l'exposé centré sur le thème de la Sagesse.

La Sagesse est présentée tout à la fois comme une eau vive et une lumière : *de supernis divinæ sapientiæ rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur, quorum ministerio lumen divinæ sapientiæ usque ad mentes audientium derivatur* [9]. C'est une sagesse qui *descend d'en-haut* (Jac. 3, 15), car sa source est en Dieu : *fons sapientiæ verbum Dei in excelsis* (Eccli. 1, 5). Sa dignité ne lui vient pas seulement de son origine : elle tient à son objet qui consiste principalement dans les secrets mystères de Dieu qui dépassent l'entendement des hommes et que seul *scrute* l'Esprit-Saint (I Cor. 2, 10). C'est celui-ci qui inspire les auteurs sacrés *(sacri doctores).*

Cette dignité suréminente de la doctrine révélée exige en retour des qualités de choix tant chez ceux qui l'enseignent *(doctores)* que chez ceux qui la reçoivent *(auditores).* Les premiers, à l'exemple du Christ, *Doctor doctorum* (n° 1212), doivent mener une vie céleste qui les rendra aptes à la *prédication.* Leur esprit doit être lumineux de la divine sagesse qu'ils doivent transmettre dans leur *enseignement.* Il faut enfin qu'ils se gardent de toute erreur car c'est à eux qu'il appartient de défendre cette sagesse en *disputant* contre ses adversaires [10]. Chez les auditeurs, la doctrine révélée requiert tout ensemble de l'humilité, de la fermeté et de la fécondité [11].

9 N° 1209. C'est là, semble-t-il, un thème classique. Saint Augustin, par exemple, le développe d'une façon un peu différente au début de ses *Tractatus in Joannem* (*P.L.*, t. 35, c. 1379-1382).

10 « Omnes igitur doctores Sacræ Scripturæ esse debent *alti* per vitæ eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter prædicandum [...]. Debent esse *illuminati,* ut idonee doceant legendo [...]. *Muniti,* ut errores confutent disputando [...]. » Chacune de ces fonctions est appuyée sur un texte de l'Ecriture. Et saint Thomas conclut : « Et de his tribus officiis, scilicet prædicandi, legendi et disputandi, dicitur, *Tit.* 1, 9 : *Ut sit potens exhortari,* quantum ad prædicationem; *in doctrina sana,* quantum ad lectionem; *et contradicentes revincere,* quantum ad disputationem » (n° 1213).

11 Tandis que les maîtres étaient comparés aux montagnes, les auditeurs le sont à la terre. « Humilitas ergo in eis requiritur quantum ad disciplinam quæ est per auditum [...]. Rectitudo autem sensus, quantum ad iudicium auditorum [...]. Sed fecunditas quantum ad inventionem, per quam ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet, *Prov.* 9, 9 : *Da occasionem sapienti, et addetur ei sapientia* » (n° 1214).

Le dernier point touché par saint Thomas est celui de la transmission de cette divine sagesse. Dieu seul la possède *per naturam.* Tous les autres n'en obtiennent qu'une participation et ne la communiquent que par mandat [12]. En conséquence, seule la grâce de Dieu, implorée dans une prière fervente, peut habiliter les maîtres *ad tantum ministerium* (n° 1215).

Le résumé qu'on vient de faire ne peut évidemment pas rendre l'impression qui se dégage de la lecture attentive du texte lui-même. Il suffit à attirer l'attention sur l'utilisation analogique des termes de Sagesse et de docteurs. Sagesse de Dieu, sagesse inspirée, triple fonction des maîtres en théologie, instruction des fidèles dans la foi, sont ici présentées comme des moments d'une même coulée de la lumière de vie. Bien que le *Prologue* de saint Jean ne soit nulle part mentionné explicitement, on ne peut manquer de songer aux principaux thèmes qui y sont développés. C'est, en effet, dans la lumière de la révélation néotestamentaire du Verbe que saint Thomas interprète les textes de l'Ancien Testament. De la sorte, il leur fait dire plus qu'ils ne signifiaient explicitement dans la pensée de l'auteur sacré, et plus que n'oserait affirmer un exégète contemporain attentif à ne pas dépasser l'idée de l'écrivain inspiré. En somme, c'est dans le Verbe de Dieu que saint Thomas contemple la source de la Sagesse. C'est le Christ qui est pour lui, le Docteur des docteurs de cette Sagesse lumineuse et vivante qui descend du ciel comme une rosée bienfaisante pour féconder l'âme de ceux qui la reçoivent dignement. La Sagesse n'est donc pas d'abord une notion abstraite : c'est un être personnel.

II. — *CHRISTUS DEI VIRTUS ET DEI SAPIENTIA, QUI ETIAM FACTUS EST NOBIS SAPIENTIA A DEO.*

Le prologue du Commentaire de saint Thomas sur les Sentences.

Cette identification de la Sagesse avec le Verbe de Dieu, c'est-à-dire avec une personne vivante, réelle, concrète, historique, apparaît plus manifestement encore dans le prologue par lequel saint Thomas introduit son *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard.* On a malheureusement porté peu d'attention à cette page du saint docteur.

12 « Deus propria virtute sapientiam communicat. [...] Sed doctores sapientiam non communicant nisi per ministerium » (n° 1215).

Est-ce en raison de sa pauvreté en syllogismes ? Est-ce plutôt parce qu'on fait peu confiance aux maîtres médiévaux dans leur façon de citer ou de commenter l'Écriture ? Peu importe. Il est temps qu'on sorte ce morceau de l'oubli où on l'a laissé, car les grandes lignes de la synthèse thomiste y sont esquissées d'une manière très nette. En effet, même s'il s'agit d'une interprétation de la division en quatre livres de l'ouvrage qu'il s'apprête à commenter, on se rendra vite compte que saint Thomas est ici plus fidèle à lui-même qu'à Pierre Lombard.

Malgré sa longueur, je n'hésite pas à transcrire ce prologue peu connu. La disposition typographique aidera à en suivre le développement. Que le lecteur ne commette pas l'erreur, hélas trop fréquente, de se contenter de lire les énoncés sans se soucier des textes de l'Écriture qu'ils ne font que traduire et agencer. Quelques considérations faciliteront peut-être une meilleure intelligence de ce texte.

Inter multas sententias quæ a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram Apostolus protulit dicens *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam factus est nobis sapientia a Deo, I Cor.*, 1, 24 et 30.

Non autem hoc ita dictum est, quod solus Filius sit sapientia, cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo Filio appropriatur, eo quod sapientiæ opera cum propriis Filii plurimum convenire videntur.

Per sapientiam enim Dei
manifestantur divinorum abscondita,
producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed restaurantur et
perficiuntur : illa dico perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit.

Quod autem *manifestatio divinorum* pertineat ad Dei sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde si quid de ipso cognoscimus, oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem : unde dicitur *Sap.*, 9, 17 : *Sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam ?*

Hæc autem manifestatio specialiter per Filium facta invenitur : ipse enim est Verbum Patris, secundum quod dicitur *Joan.*, 1; unde sibi manifestatio dicentis Patris convenit et totius Trinitatis. Unde dicitur *Matth.*, 11, 27 : *Nemo novit Patrem nisi Filius et cui Filius voluerit revelare*; et *Joan.*, 1, 18 : *Deum nemo vidit unquam, nisi Unigenitus qui est in sinu Patris.* [...] Et in hoc tangitur materia primi Libri.

Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est *creaturarum productio*: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis; unde in *Psalmo* 103 [24] :

Omnia in sapientia fecisti. Et ipsa sapientia loquitur, *Prov.*, 8, 30 : *Cum eo eram cuncta componens.*

Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur, inquantum est imago Dei invisibilis, ad cujus formam omnia formata sunt : unde *Coloss.*, 1, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa*; et *Joan.*, 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* [...] Et in hoc notatur materia secundi libri.

Tertium quod pertinet ad Dei sapientiam, est *operum restauratio.* Per idem enim debet res reparari per quod facta est; unde quæ per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur : unde dicitur *Sapient.*, 9, 19 : *Per sapientiam sanati sunt qui placuerunt tibi ab initio.*

Hæc autem reparatio specialiter per Filium facta est, inquantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quæ propter hominem facta sunt; unde *Coloss.*, 1, 20 : *Per eum reconcilians omnia, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt.* [...]

Et in hoc tangitur materia tertii Libri, in cujus prima parte agitur de mysteriis nostræ reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum.

Quartum quod ad Dei sapientiam pertinet, est *perfectio,* qua res conservantur in suo fine. Subtracto enim fine, relinquitur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur *Sap.*, 8, 1, quod sapientia *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Unumquodque dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est.

Hoc etiam ad Filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei filius, nos in gloriam paternæ hereditatis induxit; unde *Hebr.*, 2, 10 : *Decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat.* [...]

Et in hoc tangitur materia quarti Libri : in cujus prima parte agitur de sacramentis; in secunda de gloria resurrectionis.

Et sic patet ex prædictis verbis intentio libri Sententiarum [13].

Voilà donc, selon saint Thomas, ce que Pierre Lombard « voulait dire » *(intentio).* A ce compte, le Maître des Sentences « pensait » mieux qu'il ne « parlait ». N'allons pas trop facilement accuser saint Thomas d'avoir commis une erreur d'interprétation. Songeons plutôt à l'influence mystérieuse et secrète de la parole de Dieu qui agit à la façon d'un ferment vigoureux dans l'élaboration progressive de la doctrine sacrée au sein de l'Église. Admirons surtout la façon dont saint Thomas vient, pour ainsi dire, d'infuser une âme à ces quatre livres que Pierre Lombard avait alignés sans pleinement parvenir à s'en faire une idée synthétique. Dans l'esprit de saint Thomas, les

[13] Les passages non transcrits sont ceux qui se rapportent au texte de l'*Ecclésiastique*, 24, 40, mis en exergue par saint Thomas : « *Ego sapientia effudi flumina...* ». On notera la ressemblance de ce texte avec celui du *Principium.*

traités du Lombard s'agencent et prennent vie. Des catégories augustiniennes *res et signa* assez artificiellement utilisées par le Lombard, nous sommes entraînés vers la Sagesse dont l'Apôtre déclare qu'elle n'est autre que *le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu, qui de par Dieu est devenu pour nous sagesse* (I Cor. 1, 24 et 30).

L'exposé qu'on vient de lire, on l'admettra sans peine, ne cadre guère avec certaines affirmations sur la façon, par exemple, qu'aurait saint Thomas de n'utiliser les textes scripturaires que pour « renforcer ses syllogismes ». De même lorsqu'on déclare que « des constructions logiques [de la *Somme de Théologie*], on peut ôter la Bible : toute la bâtisse tient encore debout [14] », on ne semble pas faire justice au saint docteur. Sans doute, il ne s'agit encore que de la structure des *Sentences* du Lombard. Mais on discerne déjà les grandes lignes de la *Somme de Théologie*. Dans l'une et l'autre œuvre, saint Thomas manifeste clairement que la logique et les syllogismes n'ont guère de secret pour lui. S'ensuit-il que l'utilisation de ces modes rationnels de la pensée humaine entraîne une véritable incompréhension des Écritures ? Nous ne le croyons pas.

Sans anticiper sur ce qui constituera un des points majeurs de la seconde partie de ce travail où nous étudierons les deux *Sommes*, il importe d'insister dès maintenant sur le fait que la Sagesse dont parle saint Thomas dans le prologue qu'on vient de lire est avant tout celle que la Bible nous révèle. Il y a, de ce point de vue, une homogénéité frappante entre le *Principium* et le prologue. Celui-ci explicite davantage le thème présenté dans celui-là. Mais il y a plus. La division en quatre livres, telle qu'interprétée par saint Thomas, soutient un étonnant parallélisme avec l'ordre même et le développement du *Prologue* de l'*Évangile selon saint Jean*. Qu'on en juge plutôt à la lumière des hymnes à la Sagesse de l'Ancien Testament qui fournissent au père M.-E. Boismard, o.p., l'explication de la structure du Prologue de saint Jean :

> Dans tous ces hymnes, on retrouve donc le même mouvement : la Sagesse décrit ses rapports avec Dieu et son antériorité par rapport à la création; puis, la part qu'elle a prise à l'œuvre créatrice; puis elle dit comment elle fut envoyée sur la terre, pour habiter au milieu du peuple

14 P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 178.

élu; elle décrit enfin tous les bienfaits qu'elle a apportés avec elle, et dont les hommes qui la recherchent vont pouvoir profiter.

Dans le Prologue de son Évangile, saint Jean a reproduit ce mouvement des hymnes à la Sagesse, en le transposant et en l'adaptant au Verbe de Dieu : il était au commencement avec Dieu, avant toutes choses, égal à Dieu (vv. 1-2); c'est par Lui que tout fut créé (v. 3); il est venu dans le monde, dans son peuple élu, habiter parmi les hommes (vv. 9-11), apportant avec lui le bien le plus précieux qui se puisse concevoir : la possibilité pour les hommes de devenir enfants de Dieu (vv. 12 ss.) [15].

N'a-t-on pas constaté le même mouvement dans le prologue de saint Thomas ? Ces rapprochements nous semblent tout à fait remarquables. L'Ancien et le Nouveau Testament conjuguent ainsi leur lumière pour nous révéler le Verbe de Dieu qui est la Sagesse engendrée de toute éternité par le Père et par laquelle tout a été créé, racheté et conduit à la gloire. C'est en elle que se trouve non seulement l'ultime explication du mystère propre de Dieu, mais aussi la raison d'être du mystère du salut. C'est la lumière qui éclaire tout : c'est elle qui donne un sens à tout. En elle tout s'explique et tout s'ordonne. C'est véritablement le principe d'intelligibilité de toute la doctrine sacrée.

Pour nous mieux pénétrer de cette extraordinaire pensée, relisons quelques textes de la même période où cette conception est exprimée d'une façon plus synthétique. En voici un du *Commentaire sur le De Trinitate* de Boèce :

> Hujus scientiæ principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus, sed finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quæ credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, et tunc fient ei intellecta vel scita, quæ prius erant tantummodo credita (q. 2, a. 2, ad 7. Ed. B. Decker).

Même thème, cette fois en guise d'épilogue au *Commentaire sur le Livre I des Sentences* :

> In his quæ per fidem cognoscimus, nostra cognitio ipsi veritati primæ innititur. Unde oportet quod a prima veritate, quæ est Deus, in ea quæ ab ipso sunt procedamus, ad similitudinem cognitionis quam sancti in Verbo habebunt, ubi et Verbum et res plene cognoscent : cujus cognitionis nos participes faciet ipsum Verbum Dei Filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita sæcula sæculorum. Amen.

Nous aurons l'occasion d'y revenir. Relevons aussi ce passage du *Quodlibet* 8, q. 9, a. 2 [20] :

> Beati autem adeo sunt Deo conjuncti ut ipse sit eis ratio cuiuslibet

[15] *Loc. cit., supra,* note 2, p. 102-103. Je signale qu'il n'est fait aucune mention explicite de saint Thomas dans cet ouvrage, pas même dans la bibliographie.

cognitionis et operationis; [...]. Et ideo illud ad quod sancti primo attendunt, est ipse Deus : et eum habent medium cuiuslibet cognitionis, et regulam cuiuslibet operationis. Et sic per prius contemplantur divinitatem Christi quam eius humanitatem.

Telle est la perspective dans laquelle il faut se placer pour saisir toute la portée de l'exposé méthodologique de la première question du *Commentaire sur les Sentences.* Saint Thomas, en effet, détermine en ces termes le mode de connaissance qui est propre à la *sacra doctrina* :

Unde oportet ut ea quæ sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem [per suam essentiam] in statu viæ per cognitionem non a creaturis sumptam sed immediate ex divino lumine inspiratam; et hæc est doctrina theologiæ [16].

En des termes analogues, il expose, aux articles suivants, son unité transcendante (a. 2) et sa perfection :

Est sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis. [...] Unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis : unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa. Sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinæ est contemplatio primæ veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est (a. 3, sol. I, c.).

Dans ce contexte, la notion thomiste de la théologie se révèle à nous sous un jour différent de celui où elle apparaît à la lumière de la notion aristotélicienne de science. Non pas, encore une fois, qu'il y ait opposition entre les deux. Mais c'est en fonction d'une connaissance d'où procède l'amour (*cognitio talis ex qua procedit amor* [17]), à l'image de la connaissance du Verbe de qui procède l'Esprit (*Verbum spirans amorem*), que saint Thomas conçoit la vision béatifiante; et c'est en fonction de celle-ci qu'il conçoit la foi et son prolongement en théologie qui est, à sa façon, un apprentissage de la gloire. Certes, les notions aristotéliciennes de science, et surtout de sagesse, sont les moins impropres de toutes les notions purement humaines à nous conduire à l'idée de la science sacrée. Il importe cependant qu'on ne perde jamais de vue qu'il s'agit alors d'un analogué inférieur qui cherche à exprimer une réalité qui le dépasse. Dès qu'on l'oublie, on restreint d'une façon indue la portée véritable des formules de saint Thomas.

Une remarque semblable s'impose au sujet de l'utilisation du schème néo-platonicien de l'*exitus-reditus* utilisé à maintes reprises dans

16 *In I Sent., prologus,* q. 1, a. 1, c. Voir aussi l'ad 1.
17 *Ibid.,* dist. 15, q. 4, a. 1, ad 3. La formule suivante se trouve dans la *Somme de Théologie,* Iª, q. 43, a. 5, ad 2.

le *Commentaire sur les Sentences* [18]. Sous la plume de saint Thomas, ces catégories sont au service d'une inspiration plus profonde. Elles se situent dans le prolongement des hymnes à la Sagesse et du *Prologue* de saint Jean. Elles expriment, en langage philosophique reconnu, la référence de tout ce qui est considéré en théologie à la Sagesse incréée, en qui et par qui tout est intelligible, puisque c'est en elle et par elle que tout a son existence et sa raison d'être.

Est-il besoin de signaler que l'Incarnation occupe, dans les *Sentences* du Lombard et surtout dans l'explication qu'en donne saint Thomas, la même place que saint Jean lui réserve dans son *Prologue*. Chez celui-ci, en effet, l'Incarnation n'est mentionnée explicitement qu'au verset 14 [19]. Personne, évidemment, n'oserait soupçonner le disciple que Jésus aimait d'avoir proposé une synthèse qui ne serait pas profondément et explicitement chrétienne !

Ceci nous conduit à l'examen du Commentaire de saint Thomas sur le *Prologue* de saint Jean. Nous y trouverons, à n'en pas douter, de nouvelles lumières sur le problème qui nous occupe.

III. — *IN DISCIPLINA CHRISTIANA INITIUM ET PRINCIPIUM SAPIENTIÆ NOSTRÆ EST CHRISTUS, INQUANTUM EST SAPIENTIA ET VERBUM DEI, IDEST SECUNDUM DIVINITATEM.*

Le commentaire du Prologue de saint Jean.

Comme on le sait, saint Thomas s'est penché à deux reprises sur chacun des versets de l'évangile selon saint Jean, comme d'ailleurs il l'a fait pour celui de saint Matthieu. L'une de ces deux œuvres, l'*Expositio continua*, consiste en une compilation des écrits patristiques [20]. Nous ne nous y arrêterons pas ici [21]. L'autre, la *Lectura*, est une *reportatio* due à Raynald de Piperno. Nous examinerons d'abord le Prologue de saint Thomas, puis le commentaire sur le *Prologue* de saint Jean.

[18] Par exemple, *In I Sent.*, dist. 1, *div. text.*; dist. 14, q. 2, a. 2; *In II Sent.*, *prol.*; *In III Sent.*, dist. 1, *div. text.*

[19] « Nous avons ici la première mention explicite de l'Incarnation dans le Prologue » (M.-E. Boismard, o.p., *loc. cit.*, *supra*, note 2, p. 94).

[20] « Evangelicæ sapientiæ a sæculis in mysterio absconditæ, quam in lucem produxit Dei Sapientia incarnata, ministerium expositionis adhibui, sacrorum Doctorum sententias compilando » (*Lettre de dédicace au cardinal Hannibald*). On aura remarqué le parallélisme de ce texte avec ceux du *Principium* et du *Prologue* au *Commentaire sur les Sentences* déjà cités.

[21] Il serait utile de faire une étude comparative des citations patristiques utilisées par saint Thomas dans son interprétation du *Prologue* de saint Jean.

A. Le Prologue de saint Thomas.

La majeure partie du *Prologue* de saint Thomas est consacrée à l'explication des trois caractères de la pensée johannique (*contemplatio Joannis*) : sa sublimité, son ampleur et sa perfection. Elle est sublime, en raison de l'objet principal sur lequel elle porte : le Verbe incarné. Son ampleur lui vient du fait qu'elle ne s'arrête pas seulement à la nature et à l'essence du Verbe divin, mais considère aussi sa puissance et son activité créatrice. Enfin, sa perfection consiste en ce qu'elle s'élève et s'attache à la vérité contemplée [22].

Résumant sa pensée en un rapide tableau, saint Thomas indique, à la fin de son prologue, le plan de l'Évangile. On remarquera qu'il se limite en réalité à donner les grandes lignes du *Prologue* de saint Jean :

> Patet ergo ordo istius Evangelii ex verbis præmissis. Primo enim insinuat nobis *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, in prima parte, cum dicit : *In principio erat Verbum*. In secunda vero parte insinuat quomodo *omnis terra plena est maiestate eius*, cum dicit : *Omnia per ipsum facta sunt*. In tertia parte manifestat quomodo *ea quæ sub ipso erant replebant templum*, cum dicit : *Verbum caro factum est* [23].

Ce passage récemment utilisé par le père A. Hayen, s.j., « éclaire fortement le plan de la *Somme* [*de théologie*] [24] ». L'auteur propose le rapprochement suivant :

> I^a tractat de Deo, *de exemplari* : scilicet de Deo et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem;
> = *altitudo* contemplationis : insinuat nobis Dominum sedentem...
> II^a tractat de motu rationalis creaturæ in Deum, *de imagine* : id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium;
> = *amplitudo* contemplationis : insinuat quomodo omnis terra est plena maiestate eius...
> III^a tractat de Christo, de *ipso* omnium *Salvatore* : qui viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus;
> = *perfectio* contemplationis : manifestat quomodo ea quæ sub ipso erant replebant templum [25].

C'est la première fois, à ma connaissance, qu'on signale ce parallèle qui, pour le dire en passant, n'a guère retenu l'attention de ceux qui

22 « Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatæ : si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatæ, inhærendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatæ » (n° 8).

23 N° 10. C'est un texte d'Isaïe 6, 1, qui figure ici en exergue : « *Vidi Dominum sedentem...* »

24 *Loc. cit., supra*, note 4, p. 79-87.

25 *Ibid.*, p. 83-84. Voir p. 82.

ont recensé l'ouvrage du père Hayen [26]. Sans entrer pour le moment dans tous les détails du plan de la *Somme de Théologie* dont nous aurons à parler plus longuement, voici quelques réflexions au sujet du rapprochement qu'on vient de lire. Tout d'abord, on s'étonne de la correspondance établie entre la II^a^ *pars* de la *Somme de Théologie* et ce qui, dans le *Prologue* de saint Jean correspond à la création. N'est-ce pas plutôt I^a^ *pars*, q. 44-119, qu'il eût fallu indiquer ? En conséquence, I^a^, II^a^, III^a^ du *Prologue* ne correspondent plus qu'à I^a^ et III^a^ de la *Somme*, et toute la partie consacrée à la morale (II^a^ *pars*) se voit privée d'attache dans le *Prologue* de saint Jean. Il y a là une faiblesse dans l'exposé du père Hayen. Est-ce à dire qu'il perd toute valeur ? Je ne pense pas. Il garde tout d'abord une valeur authentique de comparaison avec l'ordre des traités des *Sentences* du Lombard et du commentaire que saint Thomas en a fait. *Mystère de Dieu* (livre I) = *altitudo*; *création* (livre II) = *amplitudo*; *Christologie* (livre III auquel se rattache le livre IV) = *perfectio* [27]. On retrouvera plus loin un ordre analogue dans la *Somme contre les Gentils*. Mais ce n'est pas tout. Même en ce qui concerne la II^a^ *pars* de la *Somme de Théologie*, il y a moyen de montrer qu'elle n'est pas absente des perspectives de saint Thomas rédigeant son prologue. Pour le faire, il n'y a qu'à relire un passage que n'a pas cité le père Hayen. Il concerne le troisième caractère de la pensée johannique : sa perfection. Nous introduirons entre crochets les références à la *Somme* :

> Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Iesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus [I^a^ *pars*, q. 1-43]
> et quomodo omnia per ipsum facta sunt [q. 44-119],
> sed etiam quod per ipsum sanctificemur, et ei per gratiam quam nobis infundit, inhæremus, dicit : *De plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia* [II^a^ *pars*].
> Ideo apparet, quod sua contemplatio perfecta fuit.
> Et hæc perfectio ostenditur, cum subdit *Et ea quæ sub ipso erant, replebant templum*. Nam, sicut dicitur *I Cor.*, 11, 3, *caput Christi Deus*. Quæ ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis per quæ fideles replentur plenitudine gratiæ. Sic ergo *ea quæ sub ipso erant replebant templum*, idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur *I Cor.*, 3, 18, inquantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes

[26] Le père M.-D. Chenu, o.p., est peut-être le seul à l'avoir relevé. Voir *Bulletin thomiste*, 8 (1953), p. 772.

[27] C'est dans le même ordre que saint Thomas classifie en trois groupes les œuvres théologiques de Boèce (voir *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Prol., Ed. B. Decker, Leiden, E. J. Brill, 1955, p. 47, n° 4).

de plenitudine gratiæ ipsius accipiunt [IIIª *pars* : de Christo redemptore et de sacramentis] (nº 8).

Ainsi donc, la partie morale (IIª *pars*) n'est pas absente de la pensée de saint Thomas. C'est le Verbe qui nous crée et nous *sanctifie* en nous infusant la grâce qui nous attache à lui. Et cette grâce sanctifiante, c'est par les sacrements de son humanité qu'il nous la transmet. On ne manquera pas, toutefois, de comparer les considérations présentes de saint Thomas à celles qu'il faisait plus haut au sujet du livre III des *Sentences* du Lombard [28].

Les comparaisons qu'on vient de faire permettent d'affirmer la présence du *Prologue* de saint Jean à la pensée de saint Thomas puisqu'on en retrouve le mouvement dans des œuvres aussi différentes. Ouvrons maintenant le commentaire de ces versets du quatrième Évangile.

B. Le commentaire de saint Thomas sur le « Prologue » de saint Jean.

Il est évident que nous ne pouvons suivre ici dans tous les détails le commentaire de saint Thomas. Pour être aussi bref que possible, nous en donnerons d'abord le plan d'ensemble auquel nous ferons correspondre, en marge, les parties de la *Somme de Théologie.* Ce plan, est-il besoin de le dire, ne dispense nullement de lire le texte dont il ne retient que l'ossature ! Pour saint Thomas, l'*Évangile selon saint Jean* est l'Évangile de la divinité du Christ. Dans le *Prologue* (c. 1, v. 1-19) il discerne une double partie : l'affirmation de la divinité du Christ; le mode selon lequel elle nous est manifestée :

28 *Supra*, p. 12*. Texte parallèle dans le prologue au *Commentaire du Livre III* : « Et sic patet materia tertii libri. In cujus prima parte agitur de Incarnatione; in secunda de virtutibus et donis nobis per Christum collatis. » Voir aussi *In I Sent., Prol.*, a. 2, ad 3.

Plan du Prologue de saint Jean d'après saint Thomas d'Aquin.

Sum. Theol.		*In Joan.*
I^a *pars*	AFFIRMATION DE LA DIVINITÉ DU CHRIST (v. 1-14a)	
q. 1-43	Le Verbe considéré en lui-même (v. 1-2) et dans sa puissance :	n°s 24-68; lect. 1
q. 44-74	création de l'univers (v. 3-4a)	n°s 68-94; lect. 2
q. 75 ss.	à l'égard de l'homme (v. 4b-5) *double exposition* : dans l'ordre de la connaissance naturelle; dans celui de la communication de la grâce.	n°s 95-107; lect. 3
II^a *pars*	[voir aussi v. 11-13 *infra*]	
III^a *pars*	Le Verbe qui s'incarne	
q. 1-59	Le Précurseur (v. 6-8)	n°s 108-123; lect. 4
	Le Verbe incarné :	
	nécessité de sa venue — non pas imputable à Dieu ni au Verbe, mais à l'homme pécheur (v. 9-10)	n°s 124-141; lect. 5
	fruit de sa venue : régénération spirituelle (v. 11-13)	n°s 142-164; lect. 6
	mode de sa venue (v. 14a)	n°s 165-178; lect. 7
	MODE SELON LEQUEL LA DIVINITÉ DU CHRIST NOUS EST MANIFESTÉE (v. 14b ss.)	
	Énoncé d'une double manifestation aux Apôtres: ils virent, ils entendirent parler de lui (v. 14b-15)	n°s 179-199; lect. 9-10
q. 60 ss.	Explication de l'une et de l'autre (v. 16-18)	n°s 200-222; lect. 10-11

Pour ne pas répéter ce qui a déjà été dit, contentons-nous de signaler ici comment le commentaire du *Prologue* fait une place assez nette à ce qui correspond à la II^a *pars* de la *Somme de Théologie* (vv. 4b-5, 11-13).

Arrêtons-nous davantage à ce qui constitue le principe d'unité de tout le *Prologue* : le Verbe de Dieu, Sagesse engendrée par le Père de toute éternité, Sagesse par laquelle tout a été créé, racheté et conduit à la gloire, ainsi que l'affirmait saint Thomas dans son prologue au *Commentaire sur les Sentences.* Recueillons quelques-unes des indications contenues dans le *Commentaire sur le Prologue de saint Jean.* Elles éclaireront tout ce qu'on a vu jusqu'ici et nous prépareront à entreprendre l'examen de la *Somme contre les Gentils* et de la *Somme de Théologie.*

Voici d'abord l'affirmation-clef qu'on rencontre dès le début. Parlant de la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses, saint Thomas déclare qu'elle se réalise dans un acte unique : « *uno actu, unicum verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum personarum, sed etiam creaturarum* » (n° 27). En effet, poursuit saint Thomas, bien qu'il y ait un grand nombre de vérités participées, la vérité absolue est unique, c'est la vérité par essence, l'*ipsum esse divinum*. De même il n'y a qu'une seule sagesse absolue : la sagesse divine dont tous ceux qui sont sages n'obtiennent, à la vérité, qu'une participation. De même encore, il n'y a qu'un Verbe absolu auquel participent tous ceux qui atteignent la vérité. Cette vérité, cette sagesse, ce verbe, c'est le Verbe divin qui est de par sa nature même le Verbe qui dépasse toutes les autres paroles (n° 33). C'est en lui et par lui que nous sommes conduits à la connaissance du Père (n° 30). Le Christ est « Sagesse de Dieu », selon le mot de saint Paul (I Cor. 1, 24) cité plus haut et repris ici (n°s 35 et 76). En lui « se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse » (Col. 2, 3; cité n° 186).

« Manifestation » (n° 31) du Père, le Verbe est aussi l'*ars Patris plena rationum viventium* par lequel le Père fait tout ce qu'il fait, selon l'expression de saint Augustin maintes fois citée par saint Thomas [29]. On a vu, d'ailleurs, que saint Paul n'appelait pas le Christ uniquement Sagesse de Dieu, mais aussi *Puissance de Dieu* (I Cor. 1, 24; cité n°s 35 et 76). La sagesse et la puissance du Père, explique saint Thomas, sont attribuées au Fils. On peut donc, par appropriation, affirmer que le Père produit toutes choses par son Fils, c'est-à-dire par sa Sagesse (n° 76).

Ainsi considérées « in Verbo », toutes les créatures non seulement sont vivantes, elles sont la vie elle-même, car les idées des choses qui existent spirituellement dans la Sagesse de Dieu sont « vie » en lui. Cette affirmation de l'évangéliste, saint Thomas l'explique en faisant appel à un exemple facile à saisir. Songez, dit-il, à une maison fabriquée par un artisan. Cette maison n'a pas la vie en elle, c'est trop évident. Mais l'*idée* de cette maison *vit* dans la pensée de l'artisan selon une existence intellectuelle. Elle n'est cependant pas *la vie*, parce que ce n'est pas elle qui fait vivre l'artisan. Au contraire, lorsqu'il

29 Par exemple, n°s 77, 87, 90, 118.

s'agit de Dieu, son acte d'intelligence étant identique à son essence, il faut dire que, pour autant qu'elle existe en lui, la créature est identique à l'essence créatrice. *Unde creatura in Deo est creatrix essentia* (n° 91). Voilà pourquoi saint Jean affirme que « *de tout être Il était la vie* » (v. 4).

En conséquence, l'univers n'est rien d'autre qu'une représentation de la Sagesse divine : *Sicut in artificio manifestatur ars artificis, ita totus mundus nihil aliud est quam quædam repræsentatio divinæ sapientiæ in mente Patris conceptæ*; Eccli. 1, 10 : *Sparsit illam super omnia opera sua* (n° 136).

Puisque le Verbe est ainsi non seulement « lumière en lui-même », mais « illuminant toutes choses », c'est en lui et par lui qu'on atteindra la connaissance de tous les êtres (n° 118). *Nullus illuminatur nisi a Verbo* (n° 130, voir aussi 125-129). Le Christ est la voie par laquelle on arrive à la connaissance de la vérité, affirmera vigoureusement saint Thomas dans un passage ultérieur du même commentaire (n° 1868). Aussi bien, poursuit-il, il importe que celui qui désire connaître la vérité adhère à ce Verbe (n°s 1868-1869).

Ce qu'on vient d'affirmer d'une façon générale s'applique aussi au domaine des actions humaines, car non seulement les idées de toutes choses dérivent du Père dans le Fils qui est sa Sagesse, mais aussi les idées de toutes les actions humaines : *Sicut ergo a Patre derivantur in Filium, qui est sapientia Patris, rationes omnium rerum, ita et rationes omnium agendorum* (n° 1723).

Saint Thomas en fait même l'application à toutes les vérités quelles qu'elles soient auxquelles les hommes sont parvenus : *quicquid veritatis a quocumque cognoscitur, totum est ex participatione istius lucis quæ in tenebris lucet, quia omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.* [...] *Sic ergo exponitur ista clausula, secundum Originem et secundum Augustinum* (n° 103). Qu'on n'aille pas interpréter cette affirmation comme une dépréciation de la part de l'homme dans la découverte de la vérité. Quelques paragraphes plus haut, en effet, il venait de faire la déclaration suivante : *Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspicere possemus nisi per participationem eius, quæ in ipso homine est, quæ est superior pars animæ nostræ, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in Ps. 4, 7 : Signatum est super nos lumen vultus tui, idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris* (n° 101).

Arrêtons-nous ici. Les textes qu'on a lus jusqu'ici et les brèves remarques que nous avons faites à leur propos suffisent, croyons-nous, à manifester une dimension de la théologie thomiste sur laquelle on n'avait guère attiré l'attention. Peut-être comprend-on mieux pourquoi saint Thomas a transcrit à deux reprises, dans l'*Expositio continua* et dans la *Lectura*, le texte suivant d'Origène :

> Invenitur ordo in disciplinis, et hic est duplex : secundum naturam, et quoad nos; et utroque modo [Verbum] dicitur principium. [...] Secundum naturam quidem, in disciplina christiana initium et principium sapientiæ nostræ est Christus, inquantum est sapientia et Verbum Dei, idest secundum divinitatem. Quoad nos vero, principium est ipse Christus, inquantum Verbum caro factum est, idest secundum eius incarnationem (n° 34).

Pour l'instant, ne nous préoccupons pas de savoir si le texte signifiait exactement la même chose sous la plume d'Origène et sous celle de saint Thomas. C'est de celui-ci uniquement qu'il s'agit ici. A la lumière des pages précédentes, la formule d'Origène apparaît comme la formule-clef des textes qu'on a consultés. N'anticipons pas sur ce que nous réserve l'examen des deux *Sommes* dans la perspective que nous avons adoptée depuis le début. Le moins qu'on puisse dire dès maintenant semble bien être que, malgré les apparences et malgré les opinions, le problème de la « christianisation » de la I^a^ et de la II^a^ *pars* ne sera pas insoluble. Dans le rayonnement du *Prologue* de l'*Évangile selon saint Jean*, la primauté du Verbe n'entraînera sûrement aucun détriment pour le caractère « chrétien » de la doctrine de saint Thomas.

(à suivre)

Roger GUINDON, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

Sources textuaires des Canons relatifs à la confirmation

Bien que quarante ans se soient écoulés depuis la promulgation du *Code de Droit canonique* destiné aux fidèles de rite latin, il n'existe guère d'études sur les sources de son texte.

Les références aux documents officiels publiées par le cardinal Gasparri fournissent des indications utiles, mais elles ne renvoient le plus souvent qu'à des allusions au thème traité. L'article de C. de Clercq sur quelques sources fondamentales du Code [1] éclaire l'origine de moins d'un dizième des canons.

La plupart du temps, les textes canoniques sont nouveaux; le plus grand nombre de leurs formules s'inspirent de lois particulières et d'ouvrages privés plutôt que de la législation commune de l'Église. En conséquence, une recherche exhaustive des sources textuaires du Code supposerait une étude extrêmement vaste non seulement du droit canonique universel, mais aussi des conciles particuliers et des travaux des canonistes ou des théologiens; il faudrait encore ajouter, pour arriver à l'évidence, la consultation des *vota* préliminaires à la rédaction [2].

A défaut d'un travail définitif, il nous a paru intéressant de rechercher, selon nos moyens, à quels documents on a pu recourir dans la préparation d'une partie déterminée du Code. Ce sont les sources relatives à la confirmation que nous essayerons de retracer dans la littérature canonique antérieure à la codification [3].

[1] C. de Clercq, *Les sources du Code de Droit canonique latin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 73*-80*; 214*-234*.

[2] La documentation utilisée pour la rédaction du Code a été partiellement conservée et se trouve au Vatican, dans les archives de la Section extraordinaire de la Secrétairerie d'Etat.

[3] Les travaux généraux les plus utiles pour notre sujet sont les suivants : A. D'Alès, *De baptismo et confirmatione*, Paris, Beauchesne, 1927, XV-245 p.; P. Galtier, *Imposition des mains*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique (D.T.C.)*, col. 1343-1393; N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale*, dans *Dictionnaire de Droit canonique (D.D.C.)*, col. 75-109; T. Ortolan, *Confirmation. Questions morales et pratiques*, dans *D.T.C.*, col. 1094-1103; P. de Puniet, *Confirmation*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (D.A.C.L.)*, col. 2515-2544.

Canon 780
NATURE DE LA CONFIRMATION EN GÉNÉRAL.

Can. 780. — Sacramentum confirmationis conferri debet per manus impositionem cum unctione christmatis in fronte et per verba in pontificalibus libris ab Ecclesia probatis præscripta.

Ce canon liminaire du titre de la confirmation couvre trois objets : la matière éloignée du sacrement, sa matière prochaine et sa forme.

A. La matière éloignée.

C'est le saint-chrême qui constitue la matière éloignée de la confirmation. L'usage de l'huile d'olive dans l'administration de ce sacrement remonte aux premières origines, et les historiens croient en retracer des témoignages primitifs [4].

Au début du XIIIe siècle, le pape Innocent III décrit en un texte expressif les éléments du saint-chrême qui sont, pour un motif mystique, l'huile et le baume. On désigne par l'huile la netteté de la conscience et par le baume, l'odeur de la bonne réputation [5].

L'Église ne s'est pas prononcée directement sur la nécessité du baume pour la validité du sacrement; mais une réponse de la Sacrée Congrégation du Concile, que cite le cardinal Petra [6], semble indiquer que la confirmation doit être réitérée, au moins sous condition, lorsqu'elle n'a été conférée qu'avec l'huile des malades.

B. La matière prochaine.

C'est l'imposition des mains et l'onction sur le front qui constituent ce que les théologiens appellent la matière prochaine de la confirmation. Ce rite se reconnaît dès les temps apostoliques où les historiens en ont découvert des témoins.

Plus expressément, saint Grégoire le Grand a enseigné, vers la fin du VIe siècle, que les fidèles reçoivent de Dieu le Saint-Esprit par l'imposition des mains [7].

[4] Voir A. D'Alès, *De baptismo et confirmatione*, p. 179-211; N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale*, dans *D.D.C.*, col. 77-80; G. Bareille, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, dans *D.T.C.*, col. 1026-1058; P. Bayart, *Chrême*, dans *D.D.C.*, col. 700-707.

[5] Innocent III, *Lettre à Basile de Tirnovo*, 25 février 1204; A. Friedberg, *Corpus Juris canonici*, Lipsiæ, Tauchnitz, t. 2, 1881, col. 132; voir A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berolini, De Decker, 1874, t. 1, p. 185, n° 2138.

[6] Voir V. Petra, *Commentaria ad constitutiones apostolicas, Constitutio XIV Innocentii IV*, cap. XLII, t. 3, Venetiis, 1741, t. 3, p. 79.

[7] Saint Grégoire le Grand, *Homilia XVII*, dans *Patrologie latine (P.L.)*, t. 76, col. 1148.

Quant à l'onction sur le front, bien qu'elle ne recueille de preuves écrites évidentes qu'à une époque relativement tardive, elle serait déjà historiquement démontrée dès le IIIe siècle.

L'association de l'imposition des mains et de la consignation chrismale se manifeste sans ambages au VIIe siècle [8]. Peu à peu, les formules se rapprochent du texte canonique actuel; au IXe siècle, Raban Maur écrit que seul l'évêque a le pouvoir et le privilège de faire le saint-chrême et d'oindre par l'imposition de la main avec le chrême [9].

C. La forme.

Il semble que l'on aurait connu, dès l'antiquité chrétienne, une formule déterminée pour le rite de la confirmation. Dans les sacramentaires du haut moyen âge, les paroles se fixent graduellement dans le sens de la forme actuelle [10]; on la retrouve textuellement chez saint Thomas d'Aquin : « Je te marque du signe de la croix et te confirme par le chrême du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [11]. » Le Code de Droit canonique ne cite pas le texte lui-même, mais il renvoie simplement aux livres liturgiques approuvés.

D. Le texte du canon.

Une brève synthèse doctrinale de l'essence de la confirmation, analogue à celle du canon 780, se rencontre dans la profession de foi de Michel Paléologue [12] où il est dit que les évêques confèrent ce sacrement par l'imposition des mains en oignant les baptisés avec le chrême. Cependant, la formule canonique actuelle ressemble de plus près à ce passage de Lehmkuhl : « Confirmatio est igitur sacramentum Novæ Legis, quo unctione chrismatis et manuum impositione sub certa verborum forma homini baptizato datur plenitudo Spiritus Sancti [13] [...]. »

Les rédacteurs du Code n'ont donc pas eu à créer une formule toute nouvelle, ils ont pu en trouver les éléments dans une source préexistante.

8 Voir N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale*, dans *D.D.C.*, col. 80-86.
9 Raban Maur, *De institutione clericorum*, dans *P.L.*, t. 107, col. 313.
10 Voir N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale*, dans *D.D.C.*, col. 86-89.
11 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 3^a, q. 72, art. 4.
12 *Professio fidei a Michaële Paleologo Gregorio X oblata a. 1274*, dans *Codicis Juris canonici Fontes cura Emi Petri Card. Gasparri editi*, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, t. 1, 1926, p. 33.
13 A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Friburgi Brisgoviæ, Herder, Edit. 10^a, 1902, t. 2, p. 66.

Canon 781

L'ADMINISTRATION DE LA CONFIRMATION EN GÉNÉRAL.

Can. 781. — § 1. Chrisma, in sacramento confirmationis adhibendum, debet esse ab Episcopo consecratum, etiamsi sacramentum a presbytero, ex jure vel ex apostolico indulto, ministretur.

§ 2. Unctio autem ne fiat aliquo instrumento, sed ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita.

Ce canon détermine d'une façon précise deux points que le précédent ne pouvait mentionner sans perdre sa valeur synthétique. Il s'agit de la consécration du saint-chrême par un évêque et de son application directe, par la main même du ministre qui confirme.

A. Consécration du saint-chrême.

Il ne semble pas douteux qu'aux origines chrétiennes, la consécration du saint-chrême ait été réservée à l'évêque. Ce fait ressort de la condition même du pouvoir épiscopal aux premiers temps de l'Église, et s'appuie sur de très anciens écrits [14].

En 390, le deuxième concile de Carthage décrète, dans son troisième canon, que la confection du chrême est interdite aux simples prêtres [15]. Dès le IXe siècle, apparaît la nécessité d'un saint-chrême récent telle qu'elle est imposée par le canon 734; un texte pseudo-isidorien, cité par le Décret de Gratien, déclare qu'il doit être renouvelé chaque année et que l'ancien doit être brûlé dans l'église. Ceci, affirme le document, provient de l'enseignement reçu des saints Apôtres et de leurs successeurs [16].

Le pape Benoît XIV explique cependant que si l'on ne peut recevoir le nouveau chrême, à cause de la distance ou d'un autre empêchement, il est permis de se servir de celui qui a été bénit les années précédentes [17].

14 Voir T. Ortolan, *Confirmation. Questions morales et pratiques*, dans *D.T.C.*, col. 1095; aussi P. Bernard, *Chrême* (saint), dans *D.T.C.*, col. 2406-2408.

15 Deuxième concile de Carthage, dans J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris et Leipzig, t. 3, 1901, col. 693; aussi C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, Letouzey et Ané, t. 2, 1908, p. 77.

16 *Décret de Gratien*, dist. III, *De cons.*, c. 18, dans A. Friedberg, t. 1, col. 1357; aussi P. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, Lipsiæ, Veit et Comp., 1885, t. 1, p. 15-16, n. 93.

17 Benoît XIV, lettre *Anno vertente*, 19 juin 1750, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 2, p. 300.

B. Onction manuelle directe.

L'obligation d'oindre le front directement par contact de la main découle peut-être du rite primitif; mais les sources qui la démontrent sont d'époque relativement récente. Innocent III déclare d'une manière explicite que par la *chrismatio* du front l'on désigne l'imposition de la main [18]. De même, l'imposition des mains et l'onction frontale sont clairement identifiées par Suarez, auquel il semble essentiel que l'onction soit faite immédiatement par la main ou le doigt de l'évêque [19].

En 1885, le Saint-Office décrète d'ailleurs, au sujet d'un cas précis, que la confirmation doit être réitérée si le ministre s'est servi d'un pinceau [20]. L'usage d'un instrument, au lieu du toucher direct, rendrait donc le sacrement invalide.

C. Le texte du canon.

La rédaction du § 1 semble s'inspirer de ce texte du concile de Florence : « Legitur tamen aliquando per Apostolicæ Sedis dispensationem [...] simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum [21]. »

Les termes du § 2 se rapprochent singulièrement de cette assertion de Lehmkuhl : « Debere fieri unctionem non mediante instrumento, sed immediate per manum Episcopi [...] omnino tenendum est [22]. »

Canon 782
LE MINISTRE MÊME DE LA CONFIRMATION.

Can. 782. — § 1. Ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus.

§ 2. Extraordinarius minister est presbyter, cui vel jure communi vel peculiari Sedis Apostolicæ indulto ea facultas concessa sit.

§ 3. Hac facultate ipso jure gaudent, præter S.R.E. Cardinales ad normam can. 239, § 1, n. 23, Abbas vel Prælatus nullius, Vicarius et Præfectus Apostolicus, qui tamen ea valide uti nequeunt, nisi intra fines sui territorii et durante munere tantum.

§ 4. Presbyter latini ritus cui, vi indulti, hæc facultas competat, confirmationem valide confert solis fidelibus sui ritus, nisi in indulto aliud expresse cautum fuerit.

18 Innocent III, *Lettre à Basile de Tirnovo*, 25 février 1204, dans Friedberg, t. 2, col. 133.

19 F. Suarez, *De essentia confirmationis*, disp. XXXIII, dans *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, t. 20, 1877, p. 648.

20 Sacrée Congrégation du Saint-Office, 14 janvier 1885, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 4, p. 421-422.

21 Eugène IV, constitution *Exultate Deo*, 22 novembre 1439, *ibid.*, t. 1, p. 74.

22 A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. 2, p. 69.

§ 5. Nefas est presbyteris ritus orientalis, qui facultate vel privilegio gaudent confirmationem una cum baptismo infantibus sui ritus conferendi, eandem ministrare infantibus latini ritus.

Ce premier canon traitant du ministre de la confirmation comprend deux parties générales : le § 1 qui détermine le ministre ordinaire, et les §§ 2-5 qui portent sur le ministre extraordinaire.

A. Le ministre ordinaire.

Dans l'Église latine, l'administration de la confirmation fut ordinairement réservée, dès l'époque apostolique, aux seuls évêques. D'après le pape Innocent Ier :

> Il est manifeste que la confirmation des enfants ne peut être faite par un autre que par un évêque. En effet, les presbytres, bien qu'ils soient les seconds prêtres, n'ont pas cependant la dignité de pontifes. Or, aux évêques seuls appartient le pouvoir soit d'oindre, soit de donner le Saint-Esprit, comme il ressort non seulement de la coutume ecclésiastique, mais aussi du passage des Actes des Apôtres où l'on dit que Pierre et Jean ont été chargés de communiquer le Saint-Esprit à ceux qui étaient déjà baptisés [23]. Il est permis aux presbytres qui baptisent, soit en l'absence soit en présence de l'évêque, d'oindre les baptisés avec le chrême qui a été consacré par un évêque, mais il ne leur est pas loisible de marquer le front avec cette même huile, ce qui ne revient qu'aux évêques lorsqu'ils communiquent l'Esprit Paraclet [24].

Les simples prêtres peuvent donc faire les onctions baptismales, mais non pas confirmer. Cette discipline resta généralement observée, même quand l'administration de la confirmation fut séparée de celle du baptême. L'évêque demeura toujours le ministre ordinaire de la confirmation et fut officiellement reconnu comme tel par les conciles de Florence et de Trente.

B. Le ministre extraordinaire.

Dès une époque reculée, l'on admet que le simple prêtre puisse cependant être parfois ministre du sacrement [25]; mais la première reconnaissance de ce pouvoir, absolument certaine et officielle, paraît être la concession que saint Grégoire le Grand fit au clergé de Sardaigne,

23 Act. 8, 14-17.

24 Innocent Ier, *Lettre à Décence de Gubbio*, 19 mars 416, dans *P.L.*, t. 20, col. 554-555; voir Jaffé, t. 1, p. 47, n° 311.

25 Voir J. J. Coleman, *The Minister of Confirmation*, The Catholic University of America Press, Canon Law Studies, n° 125, Washington, D.C., 1941, p. 22-31; aussi J. S. Quinn, *The Extraordinary Minister of Confirmation According to the Most Recent Decrees of the Sacred Congregations*, Romæ, Officium Libri catholici, 1951, p. 1-44; A. M. Rodriguez, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmacion*, Salamanca, Instituto San Raimundo de Penafort, 1952, p. 1-374.

en raison du manque d'évêques [26]. Une semblable pratique semble s'être alors établie, par voie de coutume ou de privilège, d'une manière quasi universelle.

Le décret du pape Eugène IV au concile de Florence [27] déclare que seul l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation, mais il ne parle pas expressément du prêtre comme ministre extraordinaire. Cependant, les privilèges se multiplient dès lors constamment en faveur des missionnaires et des réguliers [28].

Benoît XIV déclare que les besoins des fidèles et la difficulté de recourir à un évêque sont un motif suffisant pour que le Saint-Siège délègue pour confirmer un simple prêtre [29] auquel il donne, dans une lettre datée de 1748, le titre exprès de ministre extraordinaire [30].

C. Le texte du canon.

Le § 1 est sans doute tiré du canon suivant, promulgué par le concile de Trente : « Si quis dixerit, sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum [...] A.S. [31]. »

Le § 2 rappelle cette assertion de Clément VI : « [...] quod solum per Romanum Pontificem [...] possit dispensatio sacramenti confirmationis presbyteris, qui non sunt episcopi, committi [32]. »

Le § 3 est nouveau en droit commun, mais certaines de ses concessions étaient auparavant accordées par des indults.

Avant le Code, les cardinaux ne possédaient pas le pouvoir qu'ils ont désormais [33]. Quant aux abbés nullius et aux ordinaires de missions, ils jouissaient généralement de ce privilège [34] avec cette

[26] Saint Grégoire le Grand, *Lettre à Janvier de Cagliari*, mai 594, dans *Monumenta Germaniæ Historica, Gregorii Papæ Registrum Epistolarum*, Berolini, Apud Weidmannos, 1891, t. 1, p. 261; Jaffé, t. 1, p. 261, n° 1298.

[27] Eugène IV, constitution *Exultate Deo*, 22 novembre 1439, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 1, p. 74.

[28] Voir S. Pallotini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quæ in causis propositis apud Sacram Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum prodierunt*, t. 16, Romæ, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, 1892, p. 29-33.

[29] Benoît XIV, instruction *Eo quamvis tempore*, 4 mai 1745, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 1, p. 892.

[30] Idem, lettre *Ex tuis precibus*, 16 novembre 1748, *ibid.*, t. 2, p. 185.

[31] Concile de Trente, session VII, dans Hefele-Leclercq, t. 10, p. 230.

[32] Clément VI, lettre *Super quibusdam*, 29 septembre 1351, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 1, p. 45.

[33] Voir H. G. Hynes, *The Privileges of Cardinals*, The Catholic University of America Press, Canon Law Studies, n° 217, Washington, D.C., 1945, p. 60.

[34] Sacrée Congrégation du Concile, 11 décembre 1897, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 6, p. 775-776; Sacrée Congrégation de la Propagande, 29 juillet 1841, *ibid.*, t. 7, p. 312.

précision apportée par la Sacrée Congrégation du Concile que l'abbé nullius n'a pas le « [...] jus confirmandi alienos subditos in aliena Diœcesi [35] [...]. »

Le droit antérieur à 1917 ne paraît rien contenir relativement au § 4 qui concerne la validité de la confirmation donnée à des orientaux par des prêtres latins indultaires.

Les antécédents du § 5 sur l'illicéité de la confirmation conférée à des latins par des prêtres de rite oriental demeurent obscurs également.

Canon 783
LE MINISTRE ORDINAIRE LICITE.

Can. 783. — § 1. Episcopus in sua diœcesi hoc sacramentum etiam extraneis legitime ministrat, nisi obstet expressa proprii eorum Ordinarii prohibitio.

§ 2. In aliena diœcesi indiget licentia Ordinarii loci saltem rationabiliter præsumpta, nisi agatur de propriis subditis quibus confirmationem conferat privatim ac sine baculo et mitra.

Les prescriptions du canon 783 fixent les conditions requises à l'administration licite de la confirmation par le ministre ordinaire, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de son territoire propre.

A. Dans le territoire propre.

Le concile de Nicée avait statué que les ministres de l'Église ne peuvent légitimement exercer leurs pouvoirs que dans les limites de leurs communautés, comme l'exige une juste ordonnance des choses [36].

Mais il faut vraisemblablement attendre jusqu'à Benoît XIV pour trouver une législation explicite portant sur les droits qu'ont les évêques de confirmer, dans leur propre territoire, même les pérégrins [37].

Plus tard, néanmoins, Ferraris note encore que, pas même dans son propre diocèse, l'évêque ne peut licitement administrer le sacrement de confirmation à des sujets d'un autre évêque sans le consentement de ce dernier [38]; mais en 1899, la Sacré Congrégation du Saint-Office déclare

35 Sacrée Congrégation du Concile, 11 décembre 1897, *ibid.*, t. 6, p. 776.

36 Concile de Nicée, dans Hefele-Leclercq, t. 1, p. 597-604; aussi N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale*, dans *D.D.C.*, col. 96-97.

37 Benoît XIV, lettre *Ex tuis precibus*, 16 novembre 1748, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 2, p. 188.

38 F. L. Ferraris, *Confirmatio*, dans *Bibliotheca canonica juridica moralis theologica*, Romæ, S.C. de Propagande Fide, 1886, t. 2, p. 543.

que l'on peut présumer la permission des ordinaires propres, pourvu que l'on ne sache pas qu'ils la refusent [39].

B. En territoire étranger.

Le principe de la territorialité juridictionnelle interdit longtemps aux évêques de confirmer même leurs sujets en un lieu étranger. Le concile de Trente rappelle qu'il n'est permis à aucun évêque, sous prétexte de quelque privilège que ce soit, d'exercer ses pouvoirs pontificaux dans un autre diocèse sans la permission expresse de l'Ordinaire du lieu [40].

Ferraris est donc témoin du droit commun lorsqu'il écrit que l'évêque ne peut, à l'étranger, confirmer ses propres sujets ou exercer des actes pontificaux sans la permission des autorités dans le territoire desquelles il se trouve [41]. Cependant, il ressort des ouvrages didactiques que, peu avant le Code, le droit avait pris une orientation semblable à sa teneur actuelle.

C. Le texte du canon.

Le § 1 s'inspire visiblement de ce passage de Lehmkuhl : « Episcopus [...] intra limites suæ diœcesis [...] quotquot ibi inveniuntur [...] ex communi consuetudine liciter confirmat, nisi forte in peregrinos eorum Episcopus expresse contradixit [42]. »

Le § 2 s'appuie peut-être sur le même auteur : « In aliena autem diœcesi, nulli Episcopo confirmare licet, nisi Episcopi proprii consensus accessit [43]. » Si l'ordinaire propre dont il s'agit ici est celui du confirmand, la doctrine de Lehmkuhl se retrouve intégralement dans le Code; elle y est toutefois complétée par la règle générale qui interdit à l'évêque, à moins de permission légitime, de faire des fonctions pontificales solennelles hors de son propre diocèse.

Canon 784
LE MINISTRE EXTRAORDINAIRE LICITE.

Can. 784. — Presbytero quoque licet, si apostolico locali privilegio sit munitus, in designato sibi territorio confirmare etiam extraneos, nisi id ipsorum Ordinarii expresse vetuerint.

39 Sacrée Congrégation du Saint-Office, 21 avril 1899, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 4, p. 514-515.
40 Concile de Trente, session VI, dans Hefele-Leclercq, t. 10, p. 165.
41 Ferraris, *op. cit.*, p. 543.
42 A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. 2, p. 71.
43 *Ibid.*

La doctrine du canon 784 est forcément récente, tout comme le droit relatif aux pouvoirs du ministre extraordinaire de la confirmation.

Benoît XIV écrivait encore que les abbés ne pouvaient conférer ce sacrement qu'à leurs seuls sujets [44]; mais la pratique de confirmer, dans leur territoire, même les pérégrins, fut plusieurs fois sanctionnée par la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers. La seule condition exigée était que le consentement de l'ordinaire propre puisse au moins se présumer.

Le texte même du canon se rapproche d'une réponse de cette Congrégation, adressée, en 1855, à un abbé nullius : « Cum autem introductus fuerit usus confirmandi etiam non subditos, dubium exortum est an revera non subditi ab eo confirmari possint [...]. Affirmative de consensu saltem tacito Ordinariorum confirmandorum [...] excepto tamen [...] usu administrandi confirmationem extra territorium Abbatiæ [45]. »

Canon 785
L'OBLIGATION DE CONFÉRER LA CONFIRMATION.

Can. 785. — § 1. Episcopus obligatione tenetur sacramentum hoc subditis rite et rationabiliter petentibus conferendi, præsertim tempore visitationis diœcesis.

§ 2. Eadem obligatione tenetur presbyter, privilegio apostolico donatus, erga illos quorum in favorem est concessa facultas.

§ 3. Ordinarius, legitima causa impeditus aut potestate confirmandi carens, debet, quoad fieri possit, saltem intra quodlibet quinquennium providere ut suis subditis hoc sacramentum administretur.

§ 4. Si graviter neglexerit sacramentum confirmationis suis subditis per se vel per alium ministrare, servetur præscriptum can. 274, n. 4.

La teneur du § 1, qui porte sur l'obligation imposée au ministre ordinaire de conférer la confirmation au cours de sa visite pastorale, remonte au moyen âge. Le Décret de Gratien cite à cet effet des conciles antérieurs qui nous démontrent que telle était, depuis longtemps, la coutume à son époque [46]. En 1699, une réponse de la Sacrée Congrégation du Concile s'énonce comme suit : « An Archiepiscopus

44 Benoît XIV, constitution *Suprema*, 26 avril 1749, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 2, p. 222.

45 Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, 30 mars 1855, *ibid.*, t. 4, p. 956-957.

46 *Décret de Gratien*, causa X, q. I, c. 9 : dans Friedberg, t. 1, col. 614.

teneatur saltem occasione visitationis administrare sacramentum Confirmationis in locis suæ diœcesis, quos visitat ? [...] Affirmative [47]. »

Le § 2, qui impose un devoir identique au ministre extraordinaire, semble tout à fait nouveau.

Quant au § 3, obligeant l'ordinaire à se faire remplacer s'il ne peut remplir lui-même cette obligation, il a sa source dans les décisions antérieures du Saint-Siège. Ainsi, en 1877, la Sacrée Congrégation des Rites déclarait au vicaire capitulaire d'une prélature nullius, qu'il devait inviter un évêque étranger à confirmer dans son territoire, puisqu'il n'en avait pas lui-même le pouvoir [48]. En ce qui regarde le maximum de temps permis entre les tournées de confirmations, les opinions antérieures au Code ne concordaient pas; saint Alphonse de Liguori assurait qu'un laps de huit ou dix ans constituait un péché grave [49], mais F.-X. Cappello opinait pour une réduction de cette limite [50].

Le § 4, relatif à l'intervention du métropolitain, semble n'avoir pas d'antécédents textuaires.

Canon 786
LES CONDITIONS REQUISES CHEZ LE CONFIRMAND.

Can. 786. — Aquis baptismi non ablutus valide confirmari nequit; præterea, ut quis licite et fructuose confirmetur, debet esse in statu gratiæ constitutus et, si usus rationis polleat, sufficienter instructus.

Il est de nécessité dogmatique que la confirmation présuppose le baptême et l'état de grâce. Au XIIIe siècle, ces vérités sont clairement exposées par saint Thomas d'Aquin [51].

L'usage de confirmer sans retard les néobaptisés prévenait, dans l'antiquité chrétienne, le problème de l'instruction préalable. Il n'est donc pas étonnant que les textes proprement canoniques antérieurs au Code soient relativement rares là-dessus; ils n'apparaissent guère qu'au XVIe siècle, avec un concile de Milan [52].

Le texte même du canon 786 remonte apparemment à une instruc-

47 Sacrée Congrégation du Concile, 18 juillet 1699, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 5, p. 448.

48 Sacrée Congrégation des Rites, 14 avril 1877, *ibid.*, t. 8, p. 208.

49 Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, Romæ, Typis polyglottis Vaticanis, 1909, t. 3, p. 158.

50 F. X. Cappello, s.j., *De visitatione SS. Liminum et Diœceseon*, Romæ, Pustet, t. 1, 1912, p. 251.

51 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 3^a, q. 72, art. 7, ad 2^m.

52 Concilium Mediolanense V, 1579, dans Mansi, t. 34, A, 1902, col. 363.

tion de la Sacrée Congrégation de la Propagande, en date du 4 mai 1774, dans laquelle on retrouve les trois points de la loi actuelle :

1° « [...] omnibus quidem [... post] Baptismum confirmationis sacramentum posse administrari [...] »

2° « [...] ut confirmandi, qui usum rationis habent, digne hoc sacramentum recipiant, debent esse in gratia [...] »

3° « [...] ante diligenter erudiendi sunt [...] [53]. »

Canon 787

L'OBLIGATION DE RECEVOIR LA CONFIRMATION.

Can. 787. — Quamquam hoc sacramentum non est de necessitate medii ad salutem, nemini tamen licet, oblata occasione, illud negligere; imo parochi curent ut fideles ad illud opportuno tempore accedant.

La question canonique de l'obligation faite aux fidèles de recevoir la confirmation ne pouvait se soulever lorsqu'elle accompagnait le baptême. Au IXe siècle, les faussaires pseudo-isidoriens insistent, dans un texte reproduit par le Décret de Gratien, sur la nécessité de ce sacrement. Après le baptême, y lit-on, tous les fidèles doivent recevoir le Saint-Esprit par l'imposition de la main des évêques, pour être trouvés pleinement chrétiens, parce que lorsque le Saint-Esprit est infusé, le cœur fidèle se dilate pour la pratique de la prudence et de la constance [54]. Saint Thomas d'Aquin explique admirablement ce devoir dans la *Somme théologique* [55].

Le texte du canon 787 s'inspire, en intervertissant l'ordre original, de l'instruction du 4 mai 1774, où la Sacrée Congrégation de la Propagande déclare : « [...] etsi enim hoc sacramentum non sit de necessitate medii ad salutem, tamen sine gravis peccati reatu respui non potest, ac negligi, cum illud suscipiendi opportuna adest occasio. [...] Ceterum missionarii non omittant populos sibi creditos etiam hortari ut confirmationem debito tempore recipiant [56]. »

53 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Instruction, 4 mai 1774,* dans *Codicis Juris canonici Fontes,* t. 7, p. 95-96. Voir aussi J. C. Bennington, *The Recipient of Confirmation,* The Catholic University of America Press, Canon Law Studies, No. 267, Washington, D.C., 1952, p. 26-34; Ferraris, *op. cit.,* p. 544-545.

54 *Décret de Gratien,* dist. V, *De cons.,* c. 1, dans Friedberg, t. 1, col. 1413; voir Jaffé, t. 1, p. 13, n. 87.

55 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* 3a, q. 72, art. 8.

56 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Instruction, 4 mai 1774,* p. 96.

Canon 788
L'ÂGE DES CONFIRMANDS.

Can. 788. — Licet sacramenti confirmationis administratio convenienter in Ecclesia Latina differatur ad septimum circiter ætatis annum, nihilominus etiam antea conferri potest, si infans in mortis periculo sit constitutus, vel ministro id expedire ob justas et graves causas videatur.

Vraisemblablement, dans les endroits où l'évêque ne pouvait facilement aller, l'on commença, vers le IVe siècle, à séparer la cérémonie de la confirmation de celle du baptême. Au IXe siècle, l'on confirmait pendant l'octave de Pâques les baptisés du samedi-saint. Pendant des siècles, d'après une coutume universelle, l'on ne retardait pas longtemps la réception de la confirmation [57]. Le VIe décret du concile de Worcester, en 1240, oblige les parents à faire confirmer leurs enfants dans l'année qui suit la naissance [58]; cependant, en 1287, un synode tenu à Exeter permet un retard même de trois ans [59].

En 1280, le Ve décret d'un concile de Cologne déclare que les prêtres doivent avertir les parents de conduire à l'évêque, qui seul peut confirmer, leurs enfants de sept ans ou plus qui n'ont pas encore reçu le Saint-Esprit [60]. Dans la suite, Benoît XIV conseille d'attendre l'âge de raison, à moins qu'il y ait une raison grave d'agir autrement [61]. Immédiatement avant le Code, l'usage commun, sauf dans quelques pays, est d'administrer la confirmation, même avant la première communion, mais après l'âge de raison.

La rédaction du canon tel que nous l'avons paraît s'inspirer de l'exposé de Benoît XIV : « [...] cautum est, ne confirmationis sacramentum iis præberetur, qui annis septem minores natu sunt; si tamen Episcopus, ob aliquam causam justam, atque adeo necessariam, parvulo et infanti, qui non modo eam ætatem expleat, sed ne attingat quidem, ministrandum aliquando censuerit, ne sit vetitum [62]. »

57 Voir N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale* : *D.D.C.*, col. 100-103.

58 Concile de Worcester, 1240, dans Mansi, t. 23, col. 527.

59 Concile d'Exeter, 1287, *ibid.*, t. 24, col. 787.

60 Concile de Cologne, 1280, dans Hefele-Leclercq, t. 6, p. 260; Mansi, t. 24, col. 348.

61 Benoît XIV, instruction *Eo quamvis tempore*, 4 mai 1745, p. 891-893.

62 Benoît XIV, *De Synodo diœcesana*, liber VII, cap. X, n° VII, dans *Opera omnia*, Prati, Aldina, t. 11, 1844, p. 216-217. Dans le schéma préparatoire, le canon se terminait par ces mots : « vel alio in loco vigeat usus », qui sont disparus dans le texte définitif; voir *Codex Juris canonici cum notis Petri Card. Gasparri*, Romæ, Typis polyglottis Vaticanis, 1916, p. 335.

Canon 789
LA PRÉSENCE DES CONFIRMANDS AUX CÉRÉMONIES.

Can. 789. — Confirmandi, si plures sint, adsint primæ manuum impositioni seu extensioni, nec nisi expleto ritu discedant.

Si l'on en croit P. Galtier, la nécessité de la première imposition des mains se retrace dans les plus anciens documents liturgiques; c'est peut-être d'elle que parlaient expressément les auteurs des premiers siècles lorsqu'ils désignaient l'imposition des mains comme le sacrement de confirmation [63].

L'obligation générale d'assister jusqu'à la fin aux cérémonies liturgiques est rappelée par de très anciens documents. Ainsi, le concile d'Agde décrète, en 506, que le peuple présent à la messe ne doit pas sortir avant la bénédiction du prêtre [64]. D'une façon expresse, l'assistance à tous les rites de la confirmation est imposée par le Pontifical romain [65].

La teneur générale du canon 789 se retrouve chez saint Charles Borromée [66] et aussi dans plusieurs synodes, tel celui de Colombie tenu en 1868 [67]; mais la formule semble se rattacher plutôt à une ordonnance du concile provincial d'Évreux, en date de 1727 : « Omnes confirmandi impositioni manuum Episcopi intersint, nec ab Ecclesia nisi post illorum detersam frontem et post Episcopi Benedictionem discedant [68]. »

Canon 790
LE TEMPS DE LA CONFIRMATION.

Can. 790. — Hoc sacramentum quovis tempore conferri potest; maxime autem decet illud administrari in hebdomada Pentecostes.

Aux premiers âges de l'Église, la confirmation se conférait, comme le baptême, aux vigiles de Pâques et de la Pentecôte; mais cette pratique disparut peu à peu par la force des circonstances et diverses coutumes s'introduisirent selon les lieux.

63 Voir P. Galtier, *Imposition des mains*, dans *D.T.C.*, col. 1351-1354, 1383.
64 Concile d'Agde, 506, dans Hefele-Leclercq, t. 2, p. 47; Mansi, t. 8, col. 332.
65 J. Catalanus, *Pontificale Romanum*, Parisiis, Leroux et Jouby, 1850, t. 1, p. 58-59.
66 Saint Charles Borromée, *Instructio de sacramento confirmationis*, dans *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, Patavii, Manfrè, t. 1, 1754, p. 434.
67 Synodus provincialis Neogranatensis prima, 1868, dans *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Friburgi Brisgoviæ, Herder, t. 6, 1882, col. 503.
68 Concilium provinciale Ebreduni, 1727, *ibid.*, t. 1, col. 629.

Au VIIIe siècle, il semble que les évêques profitaient de la visite pastorale du diocèse pour confirmer leurs sujets [69]. Cependant, le *Catéchisme du Concile de Trente* rappelle encore que l'on choisit habituellement le jour de la Pentecôte [70]; mais le *Pontifical romain* concède, dès avant le Code, que ce sacrement puisse être conféré moins solennellement n'importe quels jour, heure et endroit, pour un motif dont l'évêque est juge [71].

Le texte actuel du canon est tiré de l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande, du 4 mai 1774 : « Licet omni tempore administrari valeat confirmatio, congruum tamen est, ut præcipue in hebdomada Pentecostes et circa horam tertiam in qua Spiritus Sanctus illapsus est Apostolis conferatur [72]. »

Canon 791
LES ENDROITS CONVENANT A LA CONFIRMATION.

Can. 791. — Licet proprius confirmationis administrandæ locus ecclesia sit, ex causa tamen quam minister justam ac rationabilem judicaverit, potest hoc sacramentum in quolibet alio decenti loco conferri.

A l'époque où l'administration de la confirmation suivait celle du baptême, elle avait lieu soit dans le baptistère, soit dans l'église, soit même dans un endroit spécial appelé consignatorium; il est indubitable qu'en cas de nécessité ou de danger de mort, elle se faisait même dans un lieu profane ou dans la chambre du malade [73].

L'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande renferme, en 1774, tous les éléments de la loi actuelle [74].

Le texte du canon reproduit la doctrine communément admise depuis longtemps et exprimée par Ferraris en ces termes : « Quamvis sacramentum confirmationis debeat administrari in ecclesia, quantum

69 Catalanus, *op. cit.*, t. 1, p. 75.

70 *Catéchisme du Concile de Trente*, Edition et traduction Dassance, Paris, Roger-Chernoviz, 1900, t. 1, p. 304.

71 Catalanus, *op. cit.*, t. 1, p. 75.

72 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Instruction, 4 mai 1774*, p. 95. Le texte du scéma de 1916 démontre encore mieux la source du canon, car il comporte aussi les mots « in qua Spiritus Sanctus illapsus est Apostolis » qui ne furent pas retenus. Voir *Codex Juris canonici cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 336.

73 Voir P. de Puniet, *Confirmation*, dans *D.A.C.L.*, col. 2521-2522; aussi E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, liber I, cap. II, a. II, Antverpiæ, 1763, t. 1, p. 88-89.

74 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Instruction, 4 mai 1774*, p. 100.

commode fieri potest, tamen simpliciter loquendo, potest Episcopus illud conferre in quovis loco decenti [75]. »

Canon 792
LA CONFIRMATION DANS LES LIEUX EXEMPTS.

Can. 792. — Episcopo jus est intra fines suæ diœcesis confirmationem administrandi in locis quoque exemptis.

Les documents auxquels réfèrent les notes du cardinal Gasparri sont nos meilleures indications sur l'origine des pouvoirs du ministre ordinaire de la confirmation, dans les lieux exempts sis à l'intérieur de son territoire.

Un premier texte relatif à cette matière se trouve dans une réponse donnée en 1657, où la Sacrée Congrégation du Concile stipule que l'évêque du lieu peut administrer le sacrement de confirmation dans l'église paroissiale des réguliers exempts, même en dépit de leur opposition [76]. Plus tard, une constitution de Benoît XIV précise cette règle, en décrétant que les évêques peuvent « [...] in ipsorum Regularium ecclesiis, sive parochialibus, sive non parochialibus, sacramentum confirmationis administrare [77]. »

Canon 793
LA NÉCESSITÉ DU PARRAIN.

Can. 793. — Ex vetustissimo Ecclesiæ more, ut in baptismo, ita etiam in confirmatione adhibendus est patrinus, si haberi possit.

La similitude de rédaction entre ce canon et le canon 762, § 1, où il est question d'un parrain pour le baptême, indique une commune origine.

Les plus anciens documents portant d'une façon spécifique sur le parrain de confirmation ne remontent, ce semble, qu'aux VIIIe et IXe siècles, avec les textes pseudo-isidoriens que l'on trouve dans les grandes collections canoniques subséquentes, telle celle de Gratien [78].

Le décret d'Innocent Ier, cité dans la *Concordia discordantium canonum* et reproduit par l'article de la *Somme théologique* consacré

75 Ferraris, p. 547.
76 Sacrée Congrégation du Concile, 9 juillet 1657, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 5, p. 329.
77 Benoît XIV, constitution *Firmandis*, 6 novembre 1744, *ibid.*, t. 1, p. 858.
78 *Décret de Gratien*, dist. IV, *de cons.*, c. 100, dans Friedberg, t. 1, col. 1394; voir Jaffé, p. 7, n. 41.

à ce thème [79], est également controuvé, mais sa présence en de tels ouvrages témoigne tout au moins qu'au temps de Gratien et de saint Thomas d'Aquin l'usage de donner un parrain aux confirmands était indiscutable.

Le texte du Code représente donc une doctrine admise depuis des siècles et énoncée comme suit par Catalanus : « [...] ut sicut iis qui baptizantur, ita et iis qui confirmantur, patrini seu susceptores adhibeantur [...] ritus est certe in Ecclesia vetustissimus [80]. »

Canon 794
LE NOMBRE DES PARRAINS.

Can. 784. — § 1. Patrinus unum tantum confirmandum aut duos præsentet, nisi aliud justa de causa ministro videatur.
§ 2. Unus quoque pro singulis confirmandis sit patrinus.

La règle du § 1 sur l'obligation que le parrain n'ait qu'un ou deux pupilles remonte aux grandes collections médiévales; l'on retrouve chez Gratien un texte apocryphe ordonnant que chaque confirmand ne soit tenu que par une seule personne [81]. Cette pratique semble avoir été communément admise, du moins théoriquement, depuis lors.

En 1823, la Sacrée Congrégation du Concile permet que, dans les cas de nécessité et au jugement de l'évêque, le curé ou le ministre désignent un seul homme comme parrain pour tous les confirmés masculins et une seule femme comme marraine pour toutes les confirmées du sexe féminin [82]. Cependant, cette tolérance n'était admise, selon les rescrits subséquents, que pour des motifs graves et urgents [83].

Le § 2 établit que le confirmand ne doit avoir qu'un seul parrain. Cette norme se trouve déjà, au XIIe siècle, dans un passage du Décret de Gratien faussement attribué au pape saint Léon et statuant que pas plus d'un homme ou d'une femme ne se présentent pour tenir l'enfant [84].

79 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 3^a, q. 72, art. 10, sed contra; *Décret de Gratien*, causa XXX, q. IV, cap. 3, dans Friedberg, t. 1, col. 1103.

80 Catalanus, t. 1, p. 52.

81 *Décret de Gratien*, dist. IV, *De cons.*, c. 100; voir aussi N. Jung, *Confirmation dans l'Eglise occidentale*, dans *D.D.C.*, col. 104-105.

82 Sacrée Congrégation du Concile, 14 juin, 12 juillet 1823, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 6, p. 256.

83 Sacrée Congrégation du Saint-Office, 26 novembre 1873, *ibid.*, t. 4, p. 338; 5 septembre 1877, *ibid.*, t. 6, p. 256.

84 *Décret de Gratien*, dist. IV, *De cons.*, c. 101, dans Friedberg, t. 1, col. 1394.

Cette règle fut subséquemment conservée. Dans l'instruction de 1774, la Sacrée Congrégation de la Propagande décide que, dans les missions où l'on ne pourrait avoir plusieurs parrains, les premiers confirmés n'en auraient pas et serviraient ensuite pour les autres [85].

La rédaction du § 1 est inspirée du *Pontifical romain* : « Nullus præsentet, nisi unum aut duos, non plures, nisi aliter necessitas suadeat, arbitrio Episcopi [86]. »

Quant au § 2, il se rapproche d'un décret du concile de Prague tenu en 1860 : « Assumatur autem singulis confirmandis tantum unus [87]. »

Canon 795
LES CONDITIONS DE VALIDITÉ DU PARRAINAGE.

Can. 795. — Ut quis sit patrinus, oportet :

1° Sit ipse quoque confirmatus, rationis usum assecutus et intentionem habeat id munus gerendi;

2° Nulli hæreticæ aut schismaticæ sectæ sit adscriptus, nec ulla ex pœnis de quibus in can. 765, n. 2 per sententiam declaratoriam aut condemnatoriam notatus;

3° Non sit pater, mater, conjux confirmandi;

4° A confirmando ejusve parentibus vel tutoribus vel, hi si desint aut renuant, a ministro vel a parocho sit designatus;

5° Confirmandum in ipso confirmationis actu vel per se vel per procuratorem physice tangat.

La norme du n° 1, exigeant que le parrain de confirmation soit lui-même confirmé, se retrouve dans un décret, attribué à un ancien concile de Mayence, et reproduit par Gratien [88] et par saint Thomas d'Aquin : « Celui qui n'est pas encore confirmé ne doit pas tenir un autre pour la confirmation [89]. »

L'usage de la raison et l'intention, également requis par le n° 1, sont des conditions de droit naturel que les documents anciens ne mentionnent généralement pas.

85 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Instruction, 4 mai 1774*, p. 97.

86 Catalanus, *op. cit.*, t. 1, p. 54. Les expressions du schéma de 1916 démontrent encore mieux cette dépendance; voir *Codex Juris canonici cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 337.

87 Concilium provinciæ Pragensis, 1860, dans *Collectio Lacensis*, t. 5, col. 495.

88 *Décret de Gratien*, dist. IV, *De cons.*, c. 102, dans Friedberg, t. 1, col. 1394.

89 Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 3ª, q. 72, art. 10, ad 2ᵐ.

La pratique de la foi, présupposée par le n° 2, était expressément citée par le Saint-Office en ce qui concerne l'immunité de l'hérésie, du schisme et de l'excommunication [90].

L'absence de lien naturel immédiat, signalée par le n° 3, est déjà prohibée par un concile tenu à Chalon-sur-Saône en 813 et cité par le Décret de Gratien [91].

La députation juridique du parrain dont traite le n° 4 devait se faire, d'après saint Alphonse de Liguori, par les parents du confirmand ou à leur défaut par l'évêque [92].

Le contact physique exigé par le n° 5 se retrace dans l'ancien *Pontifical romain*; dans le cas d'un enfant, il se faisait en posant la main sur le bras droit du confirmand et, dans le cas d'un adulte, en plaçant le pied sur le pied du parrain [93]. En 1850, le Saint-Office décréta que les parrains devaient poser leur main droite sur l'épaule droite du confirmand, qu'il soit enfant ou adulte [94].

En ce qui concerne le procureur, l'on pouvait simplement appliquer la règle générale de droit permettant de faire par un autre ce qu'on peut faire par soi-même; mais au XVIIIe siècle, Holzman signale expressément, à la suite d'autres auteurs, sa légitimité dans le cas de la confirmation [95].

Le texte même du n° 1 semble provenir du *Pontifical romain* : « Nullus qui non sit confirmatus, potest esse in confirmatione patrinus [96]. »

Le n° 2 peut se rattacher à la même source : « Nullus excommunicatus, interdictus, vel gravioribus facinoribus alligatus [...] ingerat se [...] ad tenendum confirmandum [97]. »

90 Sacrée Congrégation du Saint-Office, 14 octobre 1676, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 4, p. 30; aussi 2 juillet 1878, p. 378.

91 *Décret de Gratien*, causa XXX, q. 1, cap. 4, dans Friedberg, t. 1, col. 1097; voir Mansi, t. 14, col. 99; Hefele-Leclercq, t. 3, p. 1144.

92 Saint Alphonse de Liguori, *op. cit.*, t. 3, p. 167.

93 Catalanus, *op. cit.*, t. 1, p. 59.

94 Sacrée Congrégation du Saint-Office, 11 décembre 1850, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 4, p. 188, 191.

95 A. Holzmann, *Theologia moralis*, Ex Ducali Campidonensi Typographeo, Stadler, 1740, t. 2, p. 71.

96 Catalanus, *op. cit.*, t. 1, p. 52.

97 *Ibid.*, p. 53.

Le texte du n° 3 est visiblement tiré du même endroit : « [...] potest esse in confirmatione patrinus, nec pater, aut mater, maritus, aut uxor [98]. »

Le n° 4 provient peut-être de Lehmkuhl : « Patrinus [...] debet esse [...] designatus sive a parentibus, sive a confirmando, sive ab Episcopo [99]. »

La formule du n° 5 s'inspire sans doute du même auteur : « Patrinus [...] debet tangere confirmandum [100]. »

Canon 796
LES CONDITIONS DE LICÉITÉ DU PARRAINAGE.

Can. 796. — Ut quis licite ad patrini munus admittatur, oportet :

1° Sit alius a patrino baptismi, nisi rationabilis causa, judicio ministri, aliud suadeat, aut statim post baptismum legitime confirmatio conferatur.

2° Sit ejusdem sexus ac confirmandus, nisi aliud ministro in casibus particularibus ex rationabili causa videatur;

3° Serventur præterea præscripta can. 766.

La règle du n° 1 remonte probablement à un texte pseudo-isidorien, reproduit par les principales collections canoniques du XIIe siècle, qui paraît déjà exiger, conformément à la tradition romaine, un parrain distinct pour le baptême et la confirmation [101].

L'identité du sexe demandée au n° 2 semble avoir été aussi une coutume antique. Saint Charles Borromée l'explique en disant que l'on devra veiller, conformément à l'exigence de l'honnêteté, à ce que les hommes ne servent pas de parrains aux femmes, ni les femmes de marraines aux hommes [102].

L'obligation imposée par le n° 3 d'observer les conditions du canon 766 relatives aux parrains du baptême se retrouve dans Ferraris; il érige aussi en principe que les autres choses concernant le parrain de la confirmation doivent se régler proportionnellement d'après ce qui est demandé au parrain du baptême [103].

98 *Ibid.*, p. 52.
99 Lehmkuhl, *op. cit.*, t. 2, p. 73.
100 *Ibid.*
101 *Décret de Gratien*, dist. IV, *De cons.*, c. 100, dans Friedberg, t. 1, col. 394; voir Jaffé, p. 7, n. 41.
102 Saint Charles Borromée, *Instructio de sacramento confirmationis*, p. 433.
103 Ferraris, *op. cit.*, p. 548.

Ainsi, l'âge de quatorze ans est requis par la tradition canonique, conformément à l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande en date du 4 mai 1774 [104].

L'immunité de délits est spécifiquement mentionnée par saint Charles Borromée qui prohibe la fonction de parrain à un excommunié, à un interdit, à celui qui n'a pas accompli son dernier devoir pascal ou qui est coupable d'un péché grave et public [105].

La nécessité de l'instruction chez le parrain de confirmation est également supposée par le saint évêque de Milan qui exige la connaissance des institutions et des préceptes de la doctrine chrétienne [106].

L'interdiction du parrainage faite aux religieux se retrouve tout au moins dans une instruction du Saint-Office, en 1671 [107].

La prescription du même canon relativement aux clercs, reproduit une discipline déjà fort ancienne, comme il ressort, par exemple, du LXe décret d'un concile tenu à Bénévent en 1378 [108].

Le texte antérieur le plus semblable au canon 796 que nous ayons pu retracer est ce passage de saint Alphonse de Liguori : « Debet autem patrinus esse diversus a patrino Baptismi, saltem extra necessitatem [...] nisi aliqua adsit causa in contrarium. Patrinus autem debet esse ejusdem sexus cujus est confirmandus, juxta usum Ecclesiæ et ritum Pontificalis Romani [109]. »

Canon 797
L'EFFET DU PARRAINAGE.

Can. 797. — Etiam ex valida confirmatione oritur inter confirmatum et patrinum cognatio spiritualis, ex qua patrinus obligatione tenetur confirmatum perpetuo sibi commendatum habendi ejusque christianam educationem curandi.

Les textes qui mentionnent explicitement la parenté spirituelle engendrée par la confirmation ne remonteraient qu'aux VIIIe et IXe siècles [110].

104 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Instruction, 4 mai 1774*, p. 97.
105 Saint Charles Borromée, *Instructio de sacramento confirmationis*, p. 433.
106 *Ibid.*
107 Sacrée Congrégation du Saint-Office, 3 septembre 1671, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 4, p. 28.
108 Concilium Beneventanum, 1378, dans Mansi, t. 26, col. 649-650; Hefele-Leclercq, t. 6, p. 1397.
109 Saint Alphonse de Liguori, *op. cit.*, t. 3, p. 168-169.
110 Voir N. Jung, *Cognatio spiritualis*, dans *D.D.C.*, col. 954.

Au début du XIe siècle, Fulbert de Chartres écrit qu'un homme ne peut se marier avec une femme dont il a tenu le fils ou la fille à la confirmation [111]. Le Décret de Gratien mentionne un ancien capitulaire statuant que si quelqu'un a tenu la fille ou le fils de sa femme en présence de l'évêque, à la confirmation, il doit se séparer d'elle et ne pas prendre une autre épouse; de même la femme ne doit pas prendre d'autre mari [112].

La confusion régnant encore dans le droit canonique, le concile de Trente limita la parenté spirituelle et l'empêchement matrimonial entre le parrain, d'une part, et le confirmé, ou ses père et mère, d'autre part [113]. Le Code actuel enlève l'empêchement de mariage.

Le second objet du canon 797, portant sur les devoirs des parrains à l'égard de leurs pupilles, se retrouve déjà chez Hérard de Tours qui décrète, en 858, « Ut patres et patrini filios suos et filiolos erudiant et nutriant : isti quia sunt patres et isti quia fidejussores [114]. » Saint Charles Borromée expose longuement que le parrain doit diriger le confirmé et l'instruire des vérités de la foi chrétienne [115].

La norme du canon 797 a ceci de nouveau qu'elle ne mentionne plus l'empêchement matrimonial. Le texte lui-même ne semble pas avoir de meilleur antécédent que ce passage parallèle où saint Alphonse de Liguori dit que le parrain « Neque etiam contrahit obligationem instruendi confirmatum [...] Excipiunt tamen [...] si confirmatus non sit instructus, et alius desit sed tantum cognationem spiritualem cum eo et ejus parentibus : dummodo tamen eum tangat [116]. »

Canon 798
L'INSCRIPTION DANS LES REGISTRES.

Can. 798. — Nomina ministri, confirmatorum, parentum et patrinorum, diem ac locum confirmationis parochus inscribat in peculiari libro, præter adnotationem in libro baptizatorum de qua in can. 470 § 2.

La première des deux obligations imposées par le canon 798 est l'acte de la confirmation dans un livre spécial.

111 Fulbert de Chartres, *Lettre 77*, dans *P.L.*, t. 141, col. 238.
112 *Décret de Gratien*, causa XXX, q. 1, cap. 2, dans Friedberg, t. 1, col. 1096.
113 Concile de Trente, session XXIV, dans Hefele-Leclercq, t. 10, p. 559-560.
114 *Capitula Herardi Turonensis*, XXVII, dans *Gallia Christiana*, t. XIV, Parisiis, Didot, 1856, Instrumenta, col. 41.
115 Saint Charles Borromée, *Instructio de sacramento confirmationis*, p. 433.
116 Saint Alphonse de Liguori, *op. cit.*, t. 3, p. 169.

L'existence de registres ecclésiastiques est sans doute d'origine très antique. Avant le concile de Trente, l'on tenait généralement dans les paroisses un livre commun de l'état des âmes; c'est là que les conciles de Constance, tenus en 1463 et 1483, imposent l'inscription de la confirmation, afin que l'empêchement de parenté spirituelle puisse opportunément être décelé [117].

L'obligation de rédiger un registre spécial des confirmés apparaît en 1614 dans le rituel de Paul V et se retrouve chez Benoît XIV [118].

La deuxième partie du canon concerne l'annotation marginale au registre des baptêmes. Un concile provincial d'Aix, en 1850, édicte qu'il faut conserver avec soin les actes où sont inscrits les baptêmes, les mariages et les sépultures, et qu'il faut de plus écrire dans un codex les noms de ceux qui ont fait leur première communion ou qui ont reçu le sacrement de confirmation [119]. Ce n'est pas explicitement la règle que formule le Code, mais le but poursuivi était le même.

Le texte du canon 798 débute par une synthèse des indications du Rituel romain; il ressemble à une formule du synode tenu en 1736 au Mont-Liban : « Parochi denique cura sit, nomina confirmatorum eorumque parentum et patrinorum in librum ad id specialiter deputatum statim referre, addito etiam nomine Episcopi confirmantis cum die, mense et anno [120] [...]. »

Canon 799

NOTIFICATION DU CURÉ PROPRE.

Can. 799. — Si proprius confirmati parochus præsens non fuerit, de collata confirmatione minister vel per se ipse vel per alium quamprimum eundem certiorem faciat.

L'origine textuaire de ce canon reste douteuse. Il n'y a aucune référence dans les notes du cardinal Gasparri et nous n'avons rien trouvé non plus dans les auteurs antérieurs au Code. Cependant, le concile provincial tenu à Vienne en 1858 renferme un décret de même nature : « Litteræ testimoniales sacramento collato parochis remittan-

117 Voir J. J. O'Rourke, *Parish Registers,* The Catholic University of America Press, Canon Law Studies, No. 88, Washington, D.C., 1934, p. 28-29, 38.

118 Voir *ibid.*; aussi Benoît XIV, encyclique *Firmandis,* 6 novembre 1744, p. 859.

119 Concilium provinciæ Aquensis, 1850, dans *Collectio Lacensis,* t. 4, c. 989.

120 Synodus provincialis a. 1736 in Monte Libano celebrata, *ibid.*, t. 2, col. 126.

tur, ut parochianos, qui Spiritus Sancti dona acceperint, in confirmatorum librum referre possint [121]. »

Canon 800
PREUVE DE LA RÉCEPTION DE LA CONFIRMATION.

Can. 800. — Ad collatam confirmationem probandam, modo nemini fiat præjudicium, satis est unus testis omni exceptione major, vel ipsius confirmati jusjurandum, nisi confirmatus fuerit in infantili ætate.

Cette prescription du Code est nouvelle dans son ensemble, bien que ses composantes soient relativement anciennes.

Ainsi, d'après une solution de la Sacrée Congrégation du Concile à un cas concret, l'on doit s'en tenir, si personne n'en souffre, à la parole de quelqu'un qui jure avoir entendu assurer par son père, et par un prêtre qui se dit son parrain, qu'il a vraiment reçu la confirmation [122]. Le même dicastère répond qu'un clerc confirmé à l'âge adulte peut être ordonné, même sans document, pourvu qu'en présence de l'évêque il affirme sous serment se souvenir de la cérémonie [123].

Selon le synode du Mont-Liban célébré en 1736, chaque fois qu'il s'élève un doute sur la confirmation de quelqu'un et qu'il ne se trouve ni documents ni témoins certains, il doit être confirmé de nouveau sous condition. Cependant, celui qui, se sachant déjà confirmé, ose se présenter une seconde fois en trompant l'évêque, ou en lui cachant la vérité, est passible d'une excommunication *latæ sententiæ* [124].

Ces divers cas ont certes influé sur la doctrine du canon 800, mais ils ne paraissent pas avoir inspiré son texte.

* * *

Il ressort de notre étude, évidemment incomplète et provisoire, que la plupart des canons formulent d'une façon nouvelle et synthétique des éléments préexistants du droit ou de la doctrine.

Le canon 780 rappelle textuellement un passage de Lehmkuhl.

Le canon 781 se rapproche du concile de Florence et de Lehmkuhl.

121 Concilium provinciæ Viennensis, 1858, *ibid.*, t. 5, col. 162.

122 Sacrée Congrégation du Concile, 11 mai 1595, dans *Codicis Juris canonici Fontes*, t. 5, p. 183.

123 Idem, 6 mai 1617, *ibid.*, p. 216.

124 Synodus provincialis a. 1736 in Monte Libano celebrata, *Collectio Lacensis*, col. 127.

Le canon 782 est partiellement nouveau et, pour le reste, se retrouve substantiellement dans un canon du concile de Trente et dans des rescrits pontificaux.

Le canon 783 s'inspire visiblement de Lehmkuhl.

Le canon 784 se rapproche d'un rescrit de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers.

Le canon 785 est partiellement nouveau et partiellement inspiré des rescrits pontificaux.

Les canons 786 et 787 se rattachent à l'instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande en date du 4 mai 1774.

Le canon 788 paraît s'inspirer du *De Synodo diœcesana* de Benoît XIV, et par là, du Ve concile de Milan.

Le canon 789 ressemble à un décret du concile provincial tenu à Évreux en 1727.

Le canon 790 se rattache à l'instruction du 4 mai 1774.

Le canon 791 reproduit la doctrine énoncée par Ferraris.

Le canon 792 reproduit la doctrine d'une décision de la Sacrée Congrégation du Concile datée de 1657.

Le canon 793 rapporte la substance d'un texte de Catalanus.

Le canon 794 se rapproche partiellement du *Pontifical romain* et partiellement d'un décret du concile tenu à Prague en 1860.

Le canon 795 peut dépendre en partie du *Pontifical romain* et en partie de Lehmkuhl.

Les canons 796 et 797 ressemblent à un passage de saint Alphonse de Liguori.

Le canon 798 se rapproche en partie du *Rituel romain* et en partie d'un décret du concile célébré au Mont-Liban en 1736.

Le canon 799 reproduit la teneur d'un décret du concile provincial tenu à Vienne en 1858.

Le canon 800 s'appuie sur la doctrine de la Sacrée Congrégation du Concile et celle du synode du Mont-Liban.

L'impression générale qui se dégage de nos investigations est que le texte du titre de la confirmation est une forte synthèse d'un droit antérieur épars et disparate.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Structures et Liberté. Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 22 cm., xxvi-284 p.

Ce volume comprend une vingtaine d'études présentées au Dixième Congrès international de Psychologie religieuse, qui coïncida avec le vingt-cinquième anniversaire des *Études carmélitaines,* dont la nouvelle série a commencé en 1931, sous la direction du père Bruno-de-Jésus-Marie, o.c.d. Des spécialistes de renom, venus de Rome, Paris, Lille, Nancy, Louvain, Madrid, Fribourg, Zurich et Genève, ont étudié diverses « structures » en rapport avec le problème de la liberté pour tâcher d'en arriver à une vue compréhensive sinon synthétique. Le mot « structure » peut désigner une forme, un patron, Gestalt, une orientation d'ensemble dominant une mentalité et l'organisant autour d'une idée de valeur directrice, un tout formé de phénomènes solidaires. L'expression est encore toute neuve, et elle n'a pas été prise dans un sens univoque par tous les participants du congrès. C'est ainsi qu'il y a des structures individuelles et sociales, des structures psychologiques et physiologiques, des structures normales et anormales, des structures naturelles et surnaturelles. Ce qui revient à dire que, dans ce volume, on envisage le problème de la liberté sous tous ses aspects psychologiques, biologiques, sociologiques, théologiques et mystiques. Il est question d'hérédité et d'environnement, de déterminisme et d'indétermination, de feed-back nerveux et de cybernétique, de formation et de déformation de la conscience, de dépendance vis-à-vis des parents et vis-à-vis de la société, de conditionnement humain et du don libre de Dieu.

Parmi tous ces travaux, dont chacun mériterait une étude approfondie, nous voulons nous arrêter à la contribution du père Philippe-de-la-Trinité, o.c.d., intitulée *Notre liberté devant Dieu* et portant le sous-titre « Ni Thomisme, ni Molinisme. Retour à la sobriété de saint Thomas d'Aquin ». Cette étude est divisée en trois parties : « Le pseudo-problème du péché futurible » ; « Saint Thomas n'attribue pas à Dieu la connaissance du péché pur futurible » ; « Le mystère de la prédestination et de la réprobation ». Dans la première partie, l'auteur s'efforce de montrer que le péché pur futurible est une contradiction dans les termes. Par « pur futurible », il entend un futurible « qui se greffe sur un contexte non-existentiel ». Naturellement, s'il n'y a pas d'agent, il n'y aura pas d'action. C'est tellement évident qu'on se demande pourquoi prendre la peine de le dire. Jusqu'à présent tout le monde est d'accord ; mais là où l'auteur nous surprend, c'est quand il affirme que Thomistes et Molinistes se sont occupés de purs futuribles. De fait, ils traitent de futuribles greffés sur un contexte existentiel. Il n'y a pas d'autre futurible que celui-là. Ce que l'auteur appelle un « pur futurible » est tout simplement un possible et pas du tout un futurible.

Après avoir dit qu'il ne doute pas que Dieu connaisse le péché futurible, il ajoute que « le futur contingent serait comme tel inconnaissable même par Dieu ».

C'est jouer sur l'expression « comme tel ». Il est évident que la science de Dieu n'est pas mesurée par le temps mais par l'instant unique de l'éternité qui enveloppe la durée des siècles; elle n'attend pas l'arrivée des événements pour les connaître. L'auteur aurait bien pu se contenter d'affirmer tout bonnement que Dieu connaît les futurs libres conditionnels ou futuribles et surtout de mieux nous expliquer comment le contingent futur est présent à Dieu. Quand il essaie de nous donner son explication, il adopte une position syncrétiste qui consiste à nier à la fois et la « science moyenne » et la prédétermination physique. Il est permis de penser que sa position d'équilibriste entre les deux termes d'une contradictoire est plutôt précaire. Il nous laisse savoir qu'il n'aime pas le terme « prédétermination physique », mais il avoue tout de même que « la doctrine que ce terme recouvre représente la pensée de saint Thomas ».

Bien qu'il reconnaisse que « la grâce est efficace *ab intrinseco* », il soutient que la grâce efficace et la grâce suffisante ne diffèrent pas *ab intrinseco* mais *ab extrinseco* et que ces deux grâces ne sont pas spécifiquement distinctes. Au sujet de la prédestination et de la réprobation, l'auteur n'est pas du tout sûr que la première se réfère à la volonté antécédente de Dieu et la seconde à Sa volonté conséquente; il lui semble plutôt que toutes deux se réfèrent à la volonté divine conséquente.

Si nous nous sommes attardés à ce chapitre du livre, ce n'est pas qu'il soit le plus important, mais c'est parce qu'il contient des équivoques ou inexactitudes qu'on aurait tort de laisser s'accréditer.

Il est d'autres chapitres beaucoup plus satisfaisants, comme celui du professeur Olivier Lacombe, de Lille, qui montre que la liberté n'est pas affirmée contre les structures, ainsi que le veulent l'existentialisme sartrien et la doctrine bouddhiste du Karma, mais qu'elle jaillit à l'intérieur d'une ontologie structurale. Mentionnons aussi la magistrale étude sur « la condition chrétienne et la liberté selon saint Paul » fournie par Mgr Cerfaux, de Louvain, ainsi que le travail du père Lucien-Marie-de-Saint-Joseph, o.c.d., sur « la structure de l'expérience mystique ».

Comme tous les numéros précédents de la collection *Études carmélitaines,* ce volume, qui est le résultat d'un effort de synthèse et d'un ardent désir d'être à la page, projette de vives clartés sur un des plus palpitants problèmes de psychologie religieuse.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Otto Rotsch. — *Die Unvollkommene Ehe.* Wien-Stuttgart, W. Braumüller Verlag, 1957. 108 p.; brosch. DM 1,75.

Ce titre *Le mariage imparfait,* caractérisant très bien l'intention de l'auteur, contient une allusion à peine voilée à l'ouvrage de Van de Velde : *Le mariage parfait.* M. Rotsch, avocat viennois, s'est proposé d'étudier les facteurs qui conditionnent la réussite ou l'échec d'un mariage. Il en analyse trois. 1° Le noyau de la personnalité des époux, c'est-à-dire leur orientation foncière qui est à la base du caractère humain et du comportement; 2° le « niveau », qui n'est pas constitué par l'intelligence, la culture ou la position sociale, mais qui d'après lui serait plutôt un don naturel, une densité spirituelle plus ou moins grande se manifestant dans l'intérêt et l'angle de vue que l'on adopte habituellement; 3° la sexualité. Sa thèse centrale peut se résumer ainsi. Un mariage sera harmonieux dans la mesure où les époux jouissent d'une affinité congénitale et complémentaire dans ces trois dimensions et dans la mesure où ils sont disposés à élaborer progressivement un compromis accueillant. Fort de ce principe, il critique dans un dernier chapitre les normes

généralement appliquées par le droit civil en matière de divorce : l'infidélité et la culpabilité sont un critère défectueux et trop superficiel. La racine de cette fausse perspective se trouverait dans la conception égoïste qui ne voit dans le mariage qu'un contrat « do ut des » à l'opposé de l'idée spirituelle et chrétienne qui a dominé jusqu'au XIXe siècle. Comparé à d'autres ouvrages qui en traitant ce sujet se grisent si facilement de sentimentalité naïve ou qui prennent un ton sermonneur non moins étranger à la réalité, ce livre se recommande par une sobriété prosaïque dénuée de toute emphase. Des petits coups d'épingle, adroitement placés et dégonflant sans bruit nombre d'affectations boursouflées, agrémentent la lecture.

Sans critiquer à fond la tendance de l'ouvrage, le théologien formulera cependant quelques réserves. Sceptique — et non sans raison — quant à la possibilité d'adaptation mutuelle entre partenaires fort inégaux, M. Rotsch donne parfois l'impression de sousestimer la liberté personnelle et de suggérer un déterminisme fataliste. Sa conception « résolument individuelle » du mariage (p. 81) demanderait à être nuancée par une valorisation plus grande de la dimension parentale.

Le terme « compromis » ne me paraît pas très heureux pour exprimer la communion entre personnes. Il ne faudrait pas non plus confondre la sympathie et l'acceptation d'autrui avec l'approbation de ses idées et sentiments. La méthode américaine du « counseling » a formulé en ce domaine des nuances délicates mais importantes. Bien que l'auteur ne montre aucune hostilité à l'égard de la religion, il ne semble pas avoir de place pour Dieu dans son univers. Espérons qu'il le découvre un jour. Sa conception spiritualiste du mariage et la solution qu'il propose à la crise actuelle ne pourront qu'y gagner.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

J. B. Lotz, s.j. — *Von der Einsamkeit des Menschen.* Frankfurt-am-Main, Verlag J. Knecht, 1957. 148 p., gebunden DM 5,80.

Le père Lotz, qui compte actuellement parmi les philosophes les plus marquants de l'Allemagne, nous donne ici le texte remanié d'une série de conférences qui ont connu à juste titre un succès retentissant.

C'est une analyse pénétrante de l'homme contemporain, celui qui vit sous le signe de la technique en progrès continuel. Mais Lotz ne se contente pas de gémir sur les dangers et déviations. En bon diagnostiqueur il sait également apprécier les valeurs authentiques et indiquer des remèdes. On pourrait caractériser la trajectoire qu'il nous fait suivre : de l'isolement à la solitude.

A notre époque, infiniment plus qu'autrefois, l'homme est livré à l'isolement, arraché aux grandes forces de soutènement qui sont la nature, la communauté et la religion. On nous montre de façon saisissante comment ce déracinement se manifeste dans la littérature, l'art et la philosophie. Or « il n'y a qu'une souffrance, celle d'être seul » (G. Marcel). Cette solitude ne saurait être dépassée par une fuite dans le divertissement au sens pascalien du mot, ni par la collectivité anonyme. Le vrai salut ne se trouve que dans le cheminement vers la solitude véritable et féconde qui, en opposition avec l'isolement, nous met en contact avec la nature, le prochain et Dieu. Là nous pouvons nous abreuver des eaux vives de la source de jouvence spirituelle.

Lotz n'appartient pas à cette catégorie d'auteurs qui écrivent pour ne rien dire. Puissent sa pathologie de la mentalité moderne, sa prophylaxie et sa thérapie trouver de nombreux lecteurs attentifs.

* * * Arnold Uleyn, o.m.i.

V. SCHURR, c.ss.r. — *Seelsorge in einer neuen Welt.* Salzburg, O. Mueller Verlag, 1957. 380 p., Gln., DM 15,70.

Comme le sous-titre l'indique, cet ouvrage se présente comme une « pastorale du milieu et du laïcat ». Le terme « pastorale » est pris au sens restreint de « hodégétique » ou gouvernement des âmes (sans évidemment exclure tout à fait les domaines du magistère et du sacerdoce). L'auteur s'attache surtout à montrer comment christianiser ou rechristianiser les familles, les élites, les paroisses, le monde du travail. Et cela à l'aide de moyens tels que les organisations ou mouvements spécialisés et les techniques de diffusion (presse, T.S.F., T.V., film). Un chapitre spécial est consacré aux « éléments de base pour la pastorale nouvelle » : le milieu, le laïc, la dimension sociale et l'aspect personnel de l'apostolat. Le livre se termine avec une étude importante sur la mission régionale.

L'ouvrage est écrit dans un style alerte qui ne recule pas devant certains néologismes, voire des slogans. Il se rapproche davantage du genre littéraire « manifeste » que de celui du « manuel classique ». D'où son intérêt et ses lacunes. Fécond en suggestions pratiques, il rendra de grands services aux curés, missionnaires et laïcs soucieux de rester en contact avec les besoins de la situation présente et avec les techniques « voisines », susceptibles d'aider le pasteur d'âmes. Pour nous donner un véritable exposé scientifique et systématique, l'auteur aurait dû profiter davantage des progrès récents en matière de sociologie et théologie du laïcat. Une étude plus approfondie du « milieu » et un effort méthodique pour mettre en œuvre les acquisitions de la psychologie sociale, notamment celle de la « dynamique des groupes », auraient sensiblement augmenté la valeur de ce courageux « essai ». Mais, ne l'oublions pas : *in summis voluisse sat est.*

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

A. LANG. — *Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie.* München, Max Hueber, 1957. 21 × 15 cm., XII-268 p. Prix : 11,80 DM.

L'auteur a publié récemment un excellent manuel de théologie fondamentale, qui a vite connu une deuxième édition. Chez le même éditeur paraît maintenant comme préambule à cet ouvrage une introduction à la philosophie de la religion. La plupart de nos manuels de théologie fondamentale ne contiennent pas ce chapitre important; le présent manuel vient donc combler une réelle lacune. Il se recommande par des qualités de forme et de fond. Du point de vue de la forme, on saura apprécier la belle ordonnance systématique, l'exposé limpide, la documentation abondante et judicieuse. En ce qui regarde le contenu, on trouvera une doctrine saine et sûre, attentive aux problèmes nouveaux et aux méthodes actuelles.

Comme son titre l'indique, l'ouvrage se tient en deux parties essentielles. Pour déterminer la nature de la religion, l'auteur ne recourt pas aux données de l'histoire, mais fait appel à la méthode phénoménologique. Il apparaît ainsi que la religion est une attitude humaine d'un ordre très particulier et qui se caractérise par la rencontre personnelle avec l'Être transcendant et suprême. Cette structure essentielle de l'acte de religion le différencie nettement d'avec la philosophie, l'art, la morale et les formes dégénérées de la religion. La prétention réaliste qui anime toute attitude religieuse amène spontanément la question de la vérité de la religion. La seconde partie de l'ouvrage concerne donc les preuves de l'existence de Dieu, principe de base d'une religion vraie; elle trace les grandes lignes du problème, l'histoire des principaux essais de démonstration et expose deux formes majeures de la preuve monothéiste : la preuve cosmologique et la preuve axiologique.

L'ouvrage du professeur de Bonn est appelé à rendre d'excellents services dans le domaine de l'enseignement; il mérite une large diffusion. Voici cependant quelques remarques : Est-il vrai que le sentiment de frayeur est fondamental dans la religion, comme l'auteur l'affirme après R. Otto ? Dans la religion chrétienne, être conscient de sa condition de créature constitue le présupposé radical pour la soumission obligatoire et inconditionnée envers le Créateur, dont on veut connaître et faire la volonté : la religiosité authentique est la valorisation concrète, dans la pensée et dans les actes, des rapports objectifs qui existent entre Dieu et l'homme. Le christianisme est venu nous libérer précisément de la terreur panique, en nous offrant une vie de communion avec le Dieu Créateur, qui a voulu être notre Père (Rom. 8, 15). L'effroi, au contraire, manifeste plutôt une réaction de la sensibilité, lorsque la visée de la conscience religieuse cherche à se manifester à travers l'ambiguïté de l'ordre sensible. — En ce qui concerne la notion du sacré (p. 66-72), l'auteur n'a pu utiliser l'intelligente mise au point du père Audet, intitulée « Le sacré et le profane » (*Nouv. Rev. théol.*, 1957, n° 1, p. 33-61). — Enfin, la philosophie de la religion ne doit-elle pas dépasser le stade de la théodicée, en insistant sur ce qui est impliqué dans la notion de Dieu, Créateur intelligent et libre de notre existence humaine ? Par cette voie elle doit établir la religion comme devoir essentiel de la vie humaine, devoir intimement lié au problème du sens de la vie, et suggérer ainsi la probabilité d'une condescendance divine, d'une révélation positive. La philosophie de la religion ne peut donc s'arrêter aux preuves de l'existence de Dieu, mais elle doit justifier le fait de la religion, qui est la notion du vrai Dieu devenue pratique. — Dans la bibliographie de la p. 236, lire : P. Van der Meer de Walcheren.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

R. J. Henle, s.j. — *Saint Thomas and Platonism. A study of Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas.* The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, 487 p.

L'ouvrage du père Henle, professeur de philosophie à l'Université de Saint-Louis, reproduit la substance d'une dissertation doctorale présentée à la *Faculty of Graduate School* de l'Université de Toronto. C'est une contribution à l'étude de la tradition platonicienne à travers la période médiévale chrétienne que l'auteur entend fournir, par une analyse des textes qui, dans les œuvres de saint Thomas, mentionnent les noms de Platon ou des *platonici*, ainsi que par une étude de l'interprétation que saint Thomas donne à ces textes.

La méthode est simple : colliger d'abord tous les textes qui renvoient à Platon ou aux *platonici* et former ainsi une sorte de *Corpus Platonicum* thomiste, ce qui aura pour avantage de faire connaître un moment de la tradition platonicienne, le platonisme tel qu'il se définit dans la pensée de saint Thomas; ensuite, indiquer les sources auxquelles saint Thomas a puisé son information : travail difficile, puisque des trois ouvrages de Platon en circulation au XIIIe siècle, en Occident latin (le Ménon, le Phèdre et le Timée), il est certain que saint Thomas n'a point utilisé les deux premiers, et il n'est pas évident qu'il ait connu la version latine du Timée. Cette double tâche constitue l'objet de la première partie de l'ouvrage. Pour la collection des textes, tous les ouvrages authentiques de saint Thomas, sauf la *Catena Aurea*, le *De Secreto* et l'*Officium de Festo Corporis Christi*, ont été utilisés. Comme résultat, près de huit cent vingt textes (le *Commentaire sur les Métaphysiques* en contient le plus grand nombre, soit deux cent deux) sont groupés selon les divers genres littéraires (questions disputées, sommes, commentaires, etc.) et à l'intérieur de ces genres, selon la position chronologique de chaque ouvrage. Une table

analytique des noms propres, des termes-clefs, des doctrines et des principes platoniciens termine cette première partie.

La seconde section de l'ouvrage étudie l'attitude de saint Thomas devant les doctrines platoniciennes, telle qu'on peut la reconstituer à partir des textes cités. Ce qui en ressort, ce n'est pas uniquement une clarification du platonisme de saint Thomas, mais une mise en lumière de la valeur de saint Thomas comme historien de la philosophie, au sens que Gilson a donné à cette activité qui est saisie des liens nécessaires entre les vérités. Un chapitre préliminaire explique la technique méthodologique employée par saint Thomas dans le traitement des *positiones* et montre la signification du schéma *via* [*ratioradix*] *positio* dans son analyse et sa critique des positions philosophiques. Un second chapitre souligne comment ce schème est le plus souvent inséré dans un cadre historique : préplatoniciens, Platon, platoniciens, Aristote et saint Thomas. Les huit chapitres suivants montrent l'application de ce schème dans l'analyse des principales doctrines platoniciennes. Ce qu'il est intéressant d'y relever c'est, aux yeux de saint Thomas, le rôle, parmi les autres doctrines, de la position platonicienne concernant l'âme humaine. Alors que les autres positions majeures de la pensée platonicienne (doctrines des idées, de la participation, de la connaissance) peuvent toujours, pour saint Thomas, se réduire aux principes de base de la *via platonica* (par exemple : *forma cogniti ex necessitate est in cognoscente eo modo quo est in cognito*), la doctrine de l'âme humaine se réduit à une mauvaise interprétation des données de l'expérience. C'est pourquoi la théorie platonicienne de l'âme humaine peut être considérée comme une position fondamentale par rapport aux autres positions qui en découlent.

L'ouvrage est mené avec intelligence et pénétration. La documentation est très vaste et les textes, recueillis avec soin, sont en même temps compris de l'intérieur. On y remarque quelques déficiences d'ordre technique (par exemple : les trois mentions de l'ouvrage du père Isaye, aux pp. xvii, xviii et 476 contiennent chacune une variante; au texte cité à la note 7 de la page 323, se glisse une mauvaise virgule entre *rationibus* et *intelligibilibus*, puis le renvoi indiqué est *De Spir. Creat.* [17], alors qu'en fait c'est à *De Spir. Creat.* [4] qu'on trouve le texte). Ce genre d'ouvrage exige de la part des éditeurs une attention minutieuse. Aussi ne faudrait-il pas se surprendre si l'on y rencontre, surtout dans la seconde partie, plusieurs lapsus (p. 357, l.26, *ipsa* Aristoteles; p. 382, l.23, *ipsa* Deus; p. 3, l.6, *Catanæ* Aurea; p. 472, Siger de Brabant, Textes *inédites*; p. 475, Feder, *Des* Aquinaten Kommentar), même si dans un volume venant d'éditeurs aussi réputés que ceux de la maison Nijhoff, cela pourrait étonner. L'ouvrage a le grand mérite de montrer avec précision comment saint Thomas a compris le platonisme et constitue ainsi, pour l'histoire du platonisme au moyen âge, une importante contribution dont on ne pourra plus se passer.

Benoît Garceau, o.m.i.

* * *

Bernard Welte. — *La Foi philosophique chez Karl Jaspers et saint Thomas d'Aquin.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 19 cm., 284 p.

Dans la série « Textes et Études philosophiques », cet ouvrage traduit de l'allemand est une étude comparative des philosophies de Jaspers et de saint Thomas. Après avoir montré les conditions naturelles de la foi chrétienne et comment, de la relation essentielle de l'homme à la transcendance divine, naissent les certitudes naturelles concernant l'Être Suprême, l'auteur considère, dans l'œuvre de Jaspers, l'idée fondamentale de foi philosophique, pour examiner ensuite l'idée correspon-

dante dans la philosophie thomiste, afin de déceler un accord entre ces deux idées.

Près d'un tiers du volume est consacré à décrire la « démarche transcendante » selon Jaspers et le rôle que ce philosophe contemporain donne à l'angoisse dans la foi. Dans la seconde partie de son livre, l'auteur rappelle que la philosophie de saint Thomas est existentielle sans être existentialiste, et il fait voir comment le point de départ, la méthode et le souci des philosophies existentialistes diffèrent de la manière dont saint Thomas aborde les problèmes. Il est question de l'âme, de l'identité intentionnelle de l'être de l'homme avec son monde, de la nature spécifique de la relation de l'homme au monde, de la différence qui sépare l'esse commune de l'*Ipsum Esse*, de l'argument ontologique, des preuves de l'existence de Dieu, de la métaphysique du transcendant, de la nature de l'acte de foi, de transcendance et liberté, de la possibilité du mal fondée dans l'ambiguïté de la relation de l'homme au bien et, enfin, de la relation de la foi philosophique à la foi chrétienne.

Tout le long de cette étude, l'auteur s'applique à trouver des ressemblances entre Jaspers et saint Thomas. Il vise à un rapprochement plutôt qu'un syncrétisme. « Jaspers parle d'une démarche accomplie dans ses différents aspects phénoménaux à la suite d'un appel; saint Thomas parle d'être et de structure essentielle, dans un langage métaphysique. Certes, la démarche décisive de l'accomplissement de l'être propre de l'homme n'est possible qu'en raison d'une structure essentielle, comme cette structure essentielle ne peut se manifester originellement que par le déploiement phénoménal de la démarche... La pensée de saint Thomas peut être comprise comme la saisie conceptuelle métaphysique des fondements ontologiques de la démarche que la philosophie de l'Existence essaie, de son côté, de rendre présente et actuelle au niveau du phénomène. » En parcourant ces deux voies différentes et parallèles, l'auteur conclut à la possibilité d'une foi chrétienne authentique à l'intérieur d'une foi philosophique et ancrée dans les profondeurs de l'être humain.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Caspar Nink. — *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins-und Gegenstandskonstitution.* Freiburg i. Br., Verlag Herder, 1957. 22,5 cm., 179 p., 10,80 DM.

Le père Nink, bien connu déjà par ses publications sur la philosophie kantienne, sur la métaphysique et sur les fondements de la morale, nous donne dans ce livre une étude remarquable, originale et systématique du *fondement de la métaphysique.* Après quelques pages d'introduction sur l'objet et le but de son ouvrage, le père Nink divise son étude en trois parties. Dans la première, après avoir dégagé les présupposés épistémologiques de son étude, l'auteur s'applique à mettre en lumière les exigences fondamentales de la structure interne de l'être. La deuxième partie expose excellemment la doctrine des transcendantaux, tandis que la troisième traite de la méthode proprement métaphysique. Il n'est sans doute pas sans intérêt de souligner le point de vue *essentialiste* de cette ontologie. En effet, le père Nink n'admet pas que l'*esse* soit la valeur fondamentale et l'acte constitutif du réel. Il rejette donc la thèse d'E. Gilson et de nombreux thomistes, qui voient dans la métaphysique de saint Thomas une philosophie de l'existant. En outre, il a opté explicitement pour la distinction formelle *ex parte rei* des scotistes. Selon le père Nink cette distinction se réalise non pas entre les diverses réalités, mais à l'intérieur d'une même réalité dans le rapport de ses principes constitutifs. Ainsi, il admet cette distinction entre l'essence spécifique et son individualité en tant que telles, qui s'identifient cependant au niveau du concret (Aus sich, ex sua ratione formali,

sind die Natur und ihre Singularität im kontingent Seienden formal [real] verschieden; durch Gott sind sie real identisch). En dépit de ces quelques remarques, nous remercions le père Nink de son travail très personnel, solidement charpenté et dense, qui sera d'un grand intérêt pour tous ceux qui étudient la science de l'être en tant qu'être.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

JEAN-PIERRE BAGOT. — *Connaissance et Amour.* Paris, Beauchesne, 1958. 22 cm., 248 p.

Cet ouvrage, qui porte comme sous-titre *Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel* et qui fait partie de la « Bibliothèque des Archives de Philosophie », envisage chronologiquement le développement de la pensée de Marcel. Après avoir noté les rapports de la connaissance et de l'amour dans les doctrines idéalistes et rationalistes, qui avaient d'abord influencé Marcel, l'auteur consacre la première partie de son livre à la phase anti-intellectualiste de Marcel, où connaissance et amour s'opposent; la raison devant se nier pour faire place à la foi et à l'amour. Puis, dans une deuxième partie, l'auteur traite de l'itinéraire philosophique de Marcel entre la première guerre mondiale et sa conversion au catholicisme, alors que Marcel découvre l'immédiateté de la connaissance, évolue vers le réalisme et paraît graduellement soupçonner que la connaissance est intérieure à l'amour et que l'amour peut être source et terme de la connaissance. Enfin, dans la troisième partie, qui décrit la période de la maturité de Marcel, il s'agit de la réconciliation de la connaissance et de l'amour. L'auteur montre que la pensée évoluée de Marcel consiste essentiellement en une phénoménologie manifestant la présence du transcendant au cœur de nos expériences journalières. Métaphysique et éthique se rejoignent, et l'amour et la connaissance cessent de s'opposer pour se compléter et s'appeler.

Se situant dans la ligne de la philosophie de l'être, l'auteur, qui connaît parfaitement toute l'œuvre écrite de Marcel et qui a eu avec lui de nombreuses conversations, nous fait voir le progrès et la continuité d'une réflexion qui, tout en craignant l'abstraction et les processus logiques, a abouti à une « ontologie concrète », une métaphysique de la valeur, un engagement spirituel, qui permet de sonder le mystère de l'être, lequel apparaît à la fois comme la lumière qui nous éclaire et comme l'élan d'amour qui nous suscite. La sympathie que l'auteur éprouve pour Marcel ne l'empêche pas de voir ses déficiences et ses imprécisions, ni de regretter certaines de ses positions trop négatives « où le respect du mystère tend à devenir refus de le situer ».

Même après l'étude exhaustive et définitive du père Troisfontaines, le livre de M. Bagot, qui emploie la méthode historique, contribuera pour une grande part à une meilleure compréhension de la pensée de Gabriel Marcel.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

I. A. CARUSO. — *Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie.* Freiburg, K. Alber-Verlag, 1957. 447 p.

Après son ouvrage-programme de 1952, *Analyse und Synthese der Existenz* (dont une traduction française est en préparation) et une foule d'articles dispersés, voici une nouvelle publication très importante de M. Caruso. L'auteur a, après ses études de psychologie à Louvain, travaillé sous la direction de Von Gebsattel à Munich.

Depuis une douzaine d'années il dirige le « Cercle viennois d'Études de Psychologie profonde », une équipe de cliniciens, psychiatres, biologues et philosophes. Équipe — soit dit en passant — qu'il ne faut pas identifier avec la « Nouvelle École viennoise » dont certains auteurs ont la fâcheuse habitude de parler, négligeant ainsi les divergences notables qui séparent le « Cercle » des idées de MM. Frankl, Polak, Niedermeyer, Dal Bianco, Firkel et Daim.

Bios, Psyche, Person, bien que substantiellement l'œuvre de M. Caruso, a été rédigé en étroite collaboration avec MM. Frühmann, Schindler, Wegeler et Wucherer-Huldenfeld. Comme la préface l'indique, c'est une anthropologie théorique provisoire, partant de la biologie et de la psychologie générale des profondeurs. Comparé avec d'autres livres de ce genre, celui-ci se distingue par une haute teneur scientifique. L'équipe Caruso est soucieuse de méthodologie : la classification et l'examen critique des données positives fournies par les sciences empiriques vont de pair avec des raisonnements philosophiques qui font preuve de grande probité.

La première partie de l'ouvrage a pour objet « la phylogénèse de la personne » où la nature et les caractéristiques (dont surtout l'intériorité) de l'être vivant sont examinés avec soin. L'on s'y sait en bonne compagnie avec les grands biologues contemporains Portmann, Tinbergen, Lorenz, etc. La deuxième partie, beaucoup plus longue, s'intitule « l'ontogénèse de la personne ». D'abord une étude sur le conscient et l'inconscient, contenant d'excellentes mises au point et des distinctions nettes, fort précieuses en ces matières où règnent tant de confusions. Puis vient une théorie suggestive du symbole, formant en quelque sorte le nœud de tout l'ouvrage : toute activité psychique est symbolique et ambivalente, c'est-à-dire transparente et opaque en même temps. Cette théorie est appliquée et illustrée par une phénoménologie détaillée du rêve. Ensuite un long excursus exégétique est consacré à la conception freudienne du « Trieb » et son dualisme foncier « libido-thanathos ». M. Caruso lui oppose sa théorie dialectique d'une pulsion vitale différenciée. Les derniers chapitres finalement traitent de la « personnalisation progressive » : la maturité suppose le passage du ça au moi et le dépassement du narcissisme par une communication avec autrui. Dans ce processus de libération, la psychanalyse est appelée à jouer un rôle instrumental comparable à celui de l'ascèse. Et nous voilà arrivés aux frontières de la psychologie profonde qui devrait ainsi déboucher dans une philosophie des valeurs et préparer une religion. Épinglons le passage suivant (p. 396) : « Avec Jung il faut admettre que la Transcendance ne se laisse pas atteindre par la voie de la psychologie empirique. Mais on est à même de constater l'orientation native de l'âme humaine vers une Transcendance objective. Constatation dont l'importance ne saurait être exagérée en anthropologie. »

Le résumé squelettique que nous venons d'essayer n'a évidemment pas la prétention d'être complet, fût-ce approximativement. Mais peut-être pourra-t-il faire soupçonner les vastes perspectives qui s'ouvrent à la lecture de cet ouvrage (nous le répétons) très important. *Tolle et lege.*

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

E. Harding. — *Das Geheimnis der Seele.* Zürich, Rhein-Verlag (o.J.). 507 p.

Parmi les nombreux ouvrages consacrés à la psychologie analytique de Jung, l'étude présente se recommande par sa division simple et claire ainsi que par son style pas trop ésotérique.

La première partie expose les origines de l'énergie psychique : instincts de conservation, de défense et de propagation; le phénomène de la « pesanteur » psychique et le moi considéré dans sa volonté de puissance.

La seconde partie étudie l'évolution et les métamorphoses de la dite énergie : le conflit central, nœud de tout le problème, l'intégration, la totalité psychique et la réconciliation des antinomies.

Un registre très complet de dix-huit pages fait du livre un instrument de travail facile à consulter.

Comme c'est presque toujours le cas chez les élèves (surtout féminines) de Jung, Esther Harding professe une vénération quasi cultuelle pour son maître. A tel point que tout souci de critique ou de vérification scientifique semble inhibé et que l'on se demande si cette scotomisation aveuglante ne serait pas due à quelque archétype obscur, insuffisamment intégré et empêchant la pleine maturité d'un soi vraiment autonome.

Sans sous-estimer d'aucune façon le véritable enrichissement que nous devons à Jung, il nous est cependant impossible d'accepter son solipsisme latent (serait-ce un survivant du subjectivisme de Kant ?) qui enferme la personne humaine dans un repliement désespérant sur soi-même et qui réduit pratiquement tout « autre » (partenaires, ennemis, Dieu) à n'être que des simples projections objectivées.

Moyennant ces réserves, l'ouvrage constitue une introduction précieuse à un système psychologique de première importance.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

T. de Diego Diez, s.j. — *Theologia naturalis*. Santander, Editorial « Sal Terræ », 1955. 25 cm., xv-542 p. (Bibliotheca Comillensis.)

Ce traité de théologie naturelle est le fruit d'un cours professé depuis nombre d'années à l'Université de Comillas. Bien qu'il comporte tout l'appareil dialectique le plus austère, une présentation très soignée en rend la consultation facile. Au sujet de l'enchaînement formel qui présente encore plus d'importance, on ne peut aussi que louer l'auteur de l'effort qu'il a mis à bien marquer le lien entre les différentes questions. Le plan suivi est, à quelques divergences près, celui de la *Somme de Théologie* de saint Thomas. Nous y reviendrons. Les principales modifications consistent dans l'ordination des attributs entitatifs et dans une double considération du mode de notre connaissance de Dieu, le problème de l'analogie étant rattaché à l'étude de l'essence divine et celui de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité à celle des attributs, à l'endroit habituel.

La première partie est consacrée à l'existence de Dieu. Les questions préliminaires sont traitées avec ampleur et font une bonne place aux systèmes philosophiques modernes. On trouvera parfois que l'exposé simplifie ou durcit les positions. C'est la rançon presque inévitable d'une présentation nécessairement sommaire. Les classements présentent de même une part d'arbitraire. Voici, par exemple, ceux qui sont énumérés comme les représentants de l'existentialisme français : chez les catholiques, Gabriel Marcel, Lavelle, Le Senne; chez les non catholiques, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Simone de Beauvoir; chez les « neutres » (comment traduire cette mystérieuse appellation de « medii » ?), Jankélévitch et Jean Wahl (p. 54). Passons là-dessus. Les cinq voies de saint Thomas sont au centre de la démonstration. L'axiome « quidquid movetur ab alio movetur » est interprété dans le sens moliniste : « i.e. adjuvatur ab agente externo ad motum, sed nullo modo prædeterminatur ab alio solo ad motum » (p. 78). L'argument pris des degrés de perfection fait appel à la causalité efficiente (p. 111). Viennent ensuite les preuves morale, déontologique et ethnologique, qualifiées de probables. L'auteur s'arrête opportunément au problème de l'athéisme. L'on dénote un souci véritable d'accorder

les « thèses » aux constatations d'expérience bien que l'on puisse se demander si ce résultat est toujours atteint. Ainsi pour ce qui concerne l'athéisme théorique négatif que l'on dit possible, par accident, mais rarement (« possibilis per accidens etiam diu, sed raro », p. 171) : l'on peut admettre le « per accidens » pour désigner une condition anormale, mais est-il conforme aux faits de dire que le phénomène ne se vérifie que rarement ?

La deuxième partie traite de l'essence de Dieu. Le constitutif métaphysique de l'essence divine serait l'« ens a se », admis comme équivalent du « ipsum esse per se subsistens » (p. 221). La troisième partie examine les attributs entitatifs et la quatrième, les attributs opératifs. Sur la connaissance et la motion divines l'auteur adopte les thèses molinistes traditionnelles et il n'en fait point mystère. C'est son droit et nous n'aurons pas la prétention de rouvrir un débat où trop de bons esprits se sont affrontés sans bénéfice apparent. Il n'en est pas moins pénible à un thomiste « orthodoxe » d'entendre affirmer que la prémotion divine à l'égard des causes libres est non seulement inutile, mais nocive et opposée à la sainteté de Dieu (p. 482-483). Il faut décidément qu'il y ait un malentendu quelque part. Pour espérer enfin se comprendre il faudrait partir de très loin.

Nous allons terminer par quelques remarques de portée plus générale. D'abord à propos de l'objet de la théologie naturelle. On nous dit que l'objet formel *quod* en est Dieu, auteur de l'ordre naturel (« ipse auctor ordinis naturalis secundum suum esse ») et l'objet formel *quo*, la cognoscibilité par la raison naturelle de Dieu auteur de la nature (« cognoscibilitas Dei ut est auctor naturæ lumine naturali », p. 2). Voudrait-on dire que cette cognoscibilité est celle de l'être transcendental dont la lumière permet de déboucher sur l'être incréé au terme de notre considération du créé ? Nous nous entendrions alors mais il ne conviendrait pas de dire que l'objet de la théologie naturelle est autre que celui de la métaphysique dont elle serait le couronnement. Si l'on admet en toute rigueur de termes que l'objet formel *quo* ou *quod* est Dieu — et distinct par conséquent de celui de la métaphysique — il nous semble que l'on doive se heurter dès le point de départ à des difficultés inextricables. On s'explique aussi que l'auteur éprouve quelque difficulté à établir le statut scientifique de la théologie naturelle. Celle-ci, dit-il, est à un triple titre connaissance par les causes : 1) dans l'ordre de la connaissance, « in cognoscendo », puisque le monde est cause de Dieu en tant que connu; 2) dans l'ordre de l'être, « in essendo », puisque Dieu est cause du monde; 3) en un sens plus large, « per quasi causas », pour autant, par exemple, que l'on peut réduire à l'« ipsum esse subsistens » tous les attributs divins. On voit le passage d'un plan à un autre et toutes les possibilités d'équivoque. Notons seulement que la connaissance de Dieu comme cause du monde est bien une connaissance par les causes, dans l'ordre de l'être, une science *propter quid*, mais une science du créé et non de Dieu.

Un dernier mot sur les relations de la théologie naturelle avec la théologie tout court. L'auteur prétend bien distinguer. Il n'accorde à celle-ci qu'un rôle normatif négatif, c'est-à-dire celui d'écarter comme fausses les conclusions qui s'opposeraient à la foi (p. 3). En ceci nous le trouverions même trop timide. Nous ne voyons pas pourquoi le philosophe chrétien, tout en maintenant solidement la distinction des deux domaines, se priverait de se laisser positivement éclairer par ce que la Révélation lui fait déjà connaître de Dieu. Il lui est d'ailleurs bien impossible de faire abstraction de cette connaissance qu'il possède. Mais il vaudrait mieux, pour éviter les dangers de confusion, que cette démarche soit consciente. Le traité que nous examinons porte à chaque page le signe de son caractère chrétien. Que la note théologique d'une thèse soit fournie à l'occasion, avec références à Denzinger, cela reste un détail. Mais que l'on n'éprouve aucune gêne à suivre

d'aussi près les articulations de la *Somme de Théologie*, voilà qui laisse à réfléchir. Ou bien les vingt-cinq questions où saint Thomas scrute le mystère du Dieu Un forment un bloc erratique non intégré dans la synthèse théologique, ou bien nos modernes traités de théologie naturelle ne sont qu'un décalque appauvri d'une partie de la « sacra doctrina ». Qu'on le remarque bien, nous n'en voulons nullement à l'inspiration chrétienne donnée à la philosophie. Nous songeons évidemment aux catégories de Maritain, confortation subjective et apport objectif. Mais nous nous demandons cependant s'il ne serait pas nécessaire d'élaborer une théologie naturelle qui obéirait mieux aux lois propres de la recherche rationnelle et qui ainsi ne risquerait pas de faire double emploi avec le « De Deo Uno ». Remercions le R.P. de Diego Diez de nous avoir fourni l'occasion de toucher à ce problème. Justement parce que son ouvrage est excellent et hautement représentatif du genre classique, il nous faisait mieux toucher du doigt l'ambiguïté du titre que nous lisions : *Theologia naturalis.*

Émilien LAMIRANDE, o.m.i.

* * *

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, [publié] sous la direction de Charles BAUMGARTNER, s.j. Fascicules XXII-XXIII, *Direction spirituelle-Dorothée de Montau.* — Fascicule XXIV, *Dorothée de Montau-Duvergier de Hauranne.* — Fascicule XXV, *Eadmer-Église.* Paris, Beauchesne, 1956, 1957, 1958. 30 cm., 576, 220 et 384 col.

1. Le très important article consacré à la direction spirituelle se termine dans ce fascicule (c. 1089-1214) : de l'histoire depuis le XIIIe siècle à la pratique dans l'hindouïsme. Pages équilibrées du père Mac Avoy sur la direction et la psychologie (c. 1143-1173); intéressante « justification théologique » (c. 1173-1194), due au père Gabriel-de-Sainte-Marie-Madeleine. Dans l'article *Discernement des esprits,* on trouvera des compléments heureux au § V : discernement et direction (c. 1281-1286) étudiés par M. H. Martin, et au § 6 (c. 1286-1291), qui sert de conclusion (J. Pegon). Ces contributions diverses se rencontrent dans le souci d'assurer la responsabilité du dirigé et la liberté. *Distractions* (c. 1347-1363) présente un intérêt pratique manifeste (R. Vernay). Le thème littéraire de la « regio dissimilitudinis », dont la signification continue de « graviter autour des idées de péché, d'exil, de ténèbres et de dispersion », est soigneusement étudié par le père G. Dumeige à l'article *Dissemblance* (c. 1330-1346). Autre thème littéraire : *Domus Dei* (J. Gaillard, c. 1551-1567), de grande portée pour une spiritualité de la vie ecclésiale, de la présence de Dieu à l'esprit. *Divinisation* (c. 1370-1459) ne contient pas d'exposé doctrinal; on l'utilisera avec fruit comme répertoire des différentes théories de la déification. On relèvera encore : *Docilité au Saint-Esprit* (J. Lécuyer, c. 1471-1497); *Dons du Saint-Esprit* (c. 1579-1641) où le thomisme occupe une très large place (M. Labourdette, c. 1610-1635); *Docte ignorance* (c. 1497-1501) nous vaut une nouvelle contribution de M. de Gandillac. Enfin, du côté de l'histoire doctrinale : *Docétisme* du regretté chanoine Bardy (c. 1461-1468), et de l'hagiographie : un saint *Dominique* du père H. Vicaire (c. 1519-1532).

2. A.-I. Mennessier nous offre sur la *Douceur* de fines pages dont on ne regrettera que la brièveté (c. 1674-1685). Les directeurs ont eu l'heureuse idée de recourir au latin, *Dulcedo, dulcedo Dei,* pour l'article de J. Chatillon (c. 1777-1795) consacré à la douceur éprouvée dans le sens spirituel. E. Bertaud dans son étude de la dévotion à *Notre-Dame des Sept-Douleurs* (c. 1686-1701) ne se contente pas des sources littéraires et liturgiques; il recourt encore à l'iconographie. Beaucoup de

notices biographiques méritent qu'on les signale : *Duns Scot* (c. 1801-1818) que fait revivre C. Balic; le père W. *Doyle* (c. 1702-1704), cette figure impressionnante de notre temps. Et du moyen âge à nos jours, tant de figures qui nous invitent : *du Fossé* (c. 1750-1755) et *Duguet* (c. 1759-1769), si nous nous intéressons à Port-Royal; *du Vair* (c. 1854-1857), si c'est au stoïcisme chrétien; *Duval* (André), si c'est au mouvement spirituel du milieu Acarie (c. 1857-1862). On gagne à connaître G. *Druzbicki*, jésuite polonais du XVIIe siècle (c. 1723-1736). *Dupanloup* (c. 1821-1825) et *Dupont*, « le saint homme de Tours » (c. 1831-1833), envers qui nos mémoires peuvent être injustes. Il faut féliciter la direction du dictionnaire d'avoir admis *Du Bos* (c. 1739-1742) et les époux P. et M. *Dupouey* (c. 1834-1835) : cette initiative permet de manifester par des exemples la liberté de l'Esprit et de la grâce chrétienne. Et cette manifestation sait mieux inviter à la vie spirituelle que les prédications.

3. Le tome IV débute avec les notices de deux bénédictins anglais du moyen âge : *Eadmer* (c. 1-5), le disciple et l'ami de saint Anselme, dont A. Cabassut rappelle surtout la doctrine mariale; *Easton* (c. 5-8, L. Macfarlane), théologien de la papauté, « un des plus grands *scholars* bibliques et hébraïsants de son temps ». C'est le père R. L. Oechslin qui traite d'*Eckhart*. En une vingtaine de colonnes (93-116), il fait le point de la question et, en particulier, aborde avec une juste sympathie le problème de l'orthodoxie du Maître. Il y a beaucoup à prendre dans le bel article du père J. Gaillard sur l'*Eau* (c. 8-29), dont l'actualité se laisse facilement deviner. De même dans l'article de E. Bertaud et A. Rayez consacré à l'ascension mystique, *Échelle spirituelle* (c. 62-86), on aimera trouver un excellent dossier de textes, des réflexions, des invitations aux recherches plus poussées. Le père Lucien-Marie de Saint-Joseph, dans *École de spiritualité* (c. 116-128), fait des mises au point très judicieuses qui devraient, pensons-nous, rallier tous les suffrages. *Écriture sainte et spiritualité*, dont le sujet est traité avec assez d'ampleur (c. 128-278), permet de compléter, de corriger aussi, bien des vues historiques sur l'attitude des catholiques devant la Bible. Trop souvent on n'en parle qu'en fonction de l'exégèse savante. Le père X. Léon-Dufour a d'excellentes pages sur le renouveau biblique (c. 269-278), dont on peut soupçonner l'importance pour la pastorale. Au sujet de l'éducation, on a décidé de répartir la matière en trois articles, ce qui permet un traitement plus spécialisé : *E. de base* (c. 296-305, J. Goetz), cette réalité moderne qui doit éveiller l'intérêt des chrétiens et qui, d'ailleurs, leur pose des problèmes ardus; *E. chrétienne*, sujet confié au père J. Rimaud dont l'éloge n'est plus à faire (c. 305-319); *E. de la personnalité* (c. 319-330, J. MacAvoy). La déréliction chez les spirituels orientaux est étudiée par le père J. Leroy au mot *Egkataleipsis* (c. 344-357), et la *continentia*, par le père P.-T. Camelot à *Egkrateia* (c. 357-370) : deux belles notices érudites. Enfin, P. Tena, dans la première partie de l'article *Église* (c. 370-384), qui commence dans ce fascicule, expose la doctrine des premiers temps apostoliques. On retiendra, en particulier, son exégèse de *Mt.*, 16, 18, dégagée de préoccupations apologétiques.

R. Bellemare, o.m.i.

* * *

Joseph E. Haley, c.s.c. — *Proceedings of the 1957 Sisters' Institute of Spirituality*. University of Notre Dame Press, 1958. 22.5 cm., XI-387 p.

Ce cinquième volume de la série « Sisters' Institute of Spirituality », est le compte rendu du sixième congrès estival de l'Institut de spiritualité organisé, à l'intention des supérieures et maîtresses des novices, par le département de religion de l'Université de Notre-Dame.

Il contient le texte des travaux présentés par six professeurs :

Louis J. Putz, c.s.c., série de six conférences sur la théologie de l'apostolat, p. 5-70.

Elio Gambari, s.m.m., cinq conférences, suivies de réponses à des questions, portant sur les récents décrets pontificaux relatifs à l'apostolat, p. 71-162.

Charles Corcoran, c.s.c., six sujets particuliers, avec long compte rendu d'une discussion, sur l'apostolat comme moyen de sanctification, p. 163-228.

Sœur Mary-Emil, i.h.m., quatre sujets concrets sur le rôle de la religieuse enseignante, p. 229-298.

John J. Lazarsky, o.m.i., quatre thèmes pratiques sur le rôle de la religieuse hospitalière, p. 299-341.

Johannes Hofinger, s.j., quatre conférences concrètes sur le rôle de la religieuse catéchiste, p. 343-384.

Ce volume porte donc sur la bonne direction des œuvres apostoliques dans les communautés féminines. Tous les religieux et tous les prêtres profiteraient des principes, exemples et avis que renferment ces cours : ils constituent une excellente synthèse de spiritualité pour des personnes adonnées à la vie active.

G. Lesage, o.m.i.

* * *

Raymundus Lopez, o.f.m. — *De Probatione obitus alterius conjugis in ordine ad novum matrimonium ineundum.* Neapoli, C.A.M., 1958. 25 cm., XXIII-254 p.

Ce travail, à la fois historique, canonique et pastoral, étudie le problème que pose la preuve du décès d'un conjoint requise pour le nouveau mariage du survivant.

Le père Lopez étudie consciencieusement ce thème. La bibliographie et l'apparat critique indiquent l'abondance et la qualité des sources qu'il a consultées pour parvenir à un exposé lucide et substantiel du développement de la question au cours des siècles.

L'aspect historique est traité dans les trois premiers chapitres qui scrutent successivement la période allant des premiers siècles de l'Église jusqu'au Décret de Gratien, celle qui va du Décret de Gratien jusqu'au concile de Trente, et celle qui s'étend du concile de Trente jusqu'au droit contemporain.

Le quatrième et dernier chapitre porte sur la législation canonique actuelle et prend un caractère plus pastoral.

Cet ouvrage est bien fait et bien présenté. La méthode, la distribution de la matière, l'authenticité de la documentation lui confèrent une réelle valeur scientifique. L'aspect pratique n'est pas négligé, tout en restant au second plan dans l'intention de l'auteur si l'on en juge d'après la présentation plutôt uniforme du dernier chapitre.

Ce volume du père Lopez est un intéressant apport à la science du droit canonique.

G. Lesage, o.m.i.

* * *

Louis Rasolo, s.j. — *Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence ?* Rome, 1956, in-8°, 134 p. (Anal. Gregoriana, vol. 80.)

Voici l'essentiel de la thèse du père Rasolo : le concours simultané est la forme la plus radicale du molinisme (p. 31). Cependant, on peut l'abandonner, sans que les thèses essentielles du molinisme sur la science moyenne, la prédestination et la

grâce aient tant soit peu à en souffrir, pourvu seulement qu'on maintienne le concours indifférent. Or, c'est précisément dans la théorie de la prémotion indifférente que le molinisme atteint sa forme définitive. C'est là aussi qu'apparaît pleinement le primat de l'*esse* (p. 129). Pour saint Thomas, en effet, la causalité de la créature se conçoit sur le modèle de celle de la causalité instrumentale. Or, si la cause seconde est une cause instrumentale, elle a un effet propre et un effet instrumental. Lesquels ? *L'esse* est l'effet propre de Dieu; l'effet propre de la cause seconde ne peut être que la détermination de l'*esse* (p. 56-58). La liberté de l'homme consistera, dès lors, en ce que lui-même se donne la détermination de son acte (p. 66-67). Et le père Rasolo de conclure : c'est ainsi que les molinistes se trouvent engagés dans une perspective existentielle. Leur principal mérite a été d'être dociles au réel (p. 129). — Cette thèse nous semble très bien menée et solidement charpentée. L'auteur a réussi à dégager la controverse entre le molinisme et le bannézianisme de ses aspects accidentels et secondaires. Ainsi, l'essentiel du débat se trouve mis en lumière et le dialogue est désormais possible : c'est déjà un résultat appréciable. — On notera que la bibliographie ne mentionne aucun livre allemand. Ensuite, l'auteur s'attaque plusieurs fois (p. 55-60, p. 85) à la théorie de Mgr L. De Raeymaeker et du père de Finance, s.j. « Ils représentent, écrit-il, une tendance spéciale, caractérisée par le rejet de la causalité propre de la cause seconde » (p. 134). Mais, Mgr De Raeymaeker n'explique-t-il pas à la page 19-20 de sa *Philosophie de l'être* (Louvain, 1946) que « dans la mesure où le moi exerce sa *liberté*, il se sent et se sait *détaché* du non-moi [...]; il agit pour son propre compte, il se suffit; il est autonome dans son action ». Est-ce en contradiction avec la subordination *totale* de notre activité à l'égard de la Cause divine ? Nullement, semble-t-il : on se trouve sur deux plans différents. « Ce rapport unique de dépendance totale, loin de supprimer l'être et l'activité des causes particulières, les pose dans la réalité, parce qu'il n'est autre que le rapport de la participation à l'Être créateur » (*ibid.*, p. 345). Il est vrai que cela ne cadre pas avec la théorie du père Rasolo sur la causalité seconde, dans laquelle il voit une causalité proprement instrumentale. Mais la causalité instrumentale a une causalité *propre* qui, en tant que telle, échappe en quelque sorte à l'influence de la cause principale. Et cela, c'est le point faible de toute cette thèse. Car enfin, entre Dieu déterminant ou déterminé, il n'y a pas de milieu (R.P. Garrigou-Lagrange, o.p.). Donc, le dilemme est mal posé. Il ne s'agit pas du primat de l'essence ou de l'existence, mais précisément de la primauté absolue et transcendante de Dieu. C'est là qu'est le problème ou plutôt le mystère du concours divin. C'est là également le point précis de la controverse entre molinistes et thomistes.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Hernan Zucchi. — *Estudios de filosofia antigua y moderna.* Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 1956. In-8°, 153 p.

Recueil d'études sur différents problèmes de l'Histoire de la Philosophie. Outre quelques notices, de valeur inégale (le problème du non-être chez Parménide, les interprétations kantiennes de la métaphysique platonicienne, la nature et l'esprit chez Herder, la théorie et la pratique chez Ortega y Gasset), on y trouve des études plus étendues : l'anthologie de Platon selon Natorp et la philosophie de Schelling. En appendice, l'auteur nous donne une étude très intéressante sur l'opuscule peu connu de Kant : *Was heisst : sich im Denken orientieren ?* Dans l'ensemble, ces

travaux nous paraissent solides et bien conduits. Cela ne veut pas dire qu'en tous les détails on sera d'accord avec l'interprétation de l'auteur. Les indications bibliographiques nous semblent trop sommaires.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA. — *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante.* Rome, 1958. In-8°, xii-283 p. (Anal. Gregoriana, vol. 93.)

Belle thèse, de haute allure scientifique, sur la métaphysique de l'être chez Henri de Gand. Une première partie est consacrée à la connaissance de l'être chez le Docteur Solennel; la deuxième se rapporte à sa conception de l'être participé, tandis qu'une troisième étudie sa thèse sur l'existence et l'essence de l'Être Subsistant. — L'ouvrage témoigne d'une vaste érudition et sera un instrument indispensable pour l'étude de la métaphysique d'Henri de Gand. — Quelques remarques cependant : pour Henri de Gand, l'explication dernière de la structure de l'être *fini* se trouverait dans sa dépendance totale à l'égard de Dieu (p. 146-156). Mais l'auteur omet un texte capital dans lequel le maître gantois explique que ce rapport de dépendance essentielle n'est rien d'autre qu'une relation essentielle ou transcendantale : *Idcirco oportet quod ratio illorum sit ratio respectus cuiusdam essentialis* (*Summa*, a. 27, q. 1, ad 5, éd. BADIUS, fol. 161 *v*). Il resterait à dire comment Henri de Gand évite le Panthéisme. L'auteur n'a pas envisagé le problème, au moins de façon explicite. C'est pourtant la raison principale pour laquelle Henri rejette catégoriquement la possibilité d'une création *ab æterno : creatio ergo* [...] *esse non potest ab æterno* (quodl. I, q. 7). Il eût été intéressant de noter que I. Duns Scot critique formellement la théorie d'Henri sur la relation de dépendance essentielle de la créature vis-à-vis de Dieu, par exemple dans ses *Collationes Parisienses, Collatio* XXXV : *Unde male imaginatur, scilicet quod creatura non sit nisi respectus, hoc est falsum* (éd. Vivès, t. 5, p. 294 *a*). D'ailleurs il le cite nommément dans ses *Collationes* XXVII (p. 248 *b*) et XXXIV (p. 284 *a*). — Quant à la chronologie des œuvres d'Henri de Gand proposée par l'auteur, nous l'accepterions volontiers, mais à condition d'admettre qu'Henri ne révisa pas personnellement ses deux grands ouvrages : les *Quodlibets* et la *Summa*. Or, ce fait nous paraît de plus en plus fondé.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Sources textuaires
des
canons relatifs à l'extrême-onction

La formation de la discipline ecclésiastique, à partir du texte de saint Jacques [1] jusqu'aux canons 937-947 du *Codex juris canonici*, s'est effectuée progressivement au cours des siècles.

Le premier document proprement juridique portant sur notre sujet, est la décrétale *Si instituta* adressée par le pape Innocent Ier à l'évêque Decentius de Gubbio [2]. Largement utilisée par les théologiens médiévaux et par les compilateurs, depuis Denys le Petit jusqu'à Gratien, cette lettre revêt une importance capitale.

Cependant, il ne se trouve aucune synthèse doctrinale remarquable avant celle de Pierre Lombard qui assigne à l'extrême-onction sa place définitive dans le septénaire sacramentel [3]. Un siècle plus tard, saint Thomas d'Aquin expose une doctrine théologique substantiellement complète. En 1551, le concile de Trente fixe authentiquement quelques points de doctrine et le *Rituale romanum* de 1614 arrête les détails liturgiques.

Avant la rédaction du code, les grands canonistes suivent généralement le système des décrétales, mais les manuels didactiques adoptent déjà l'ordonnance logique des théologiens, ainsi que les divisions traitant commodément du ministre, du sujet, des rites, etc. [4].

Le code de 1917, tout en s'inspirant des textes officiels antérieurs [5], offre une rédaction qui est presque toute nouvelle.

1 Jacques 5, 14-15.

2 Innocent Ier, *Lettre à Decentius*, 19 mars 416, dans *Patrologie latine*, t. 20, col. 559-561; voir P. Jaffé-G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, Lipsiæ, Veit et Comp., 1888, n° 311.

3 Pierre Lombard, *Libri IV Sententiarum*, liber IV, distinctio XXIII, *De sacramento unctionis extremæ*, t. 2, 2a edit., Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, 1916, p. 889.

4 Par exemple, F. Deshayes, *Memento juris ecclesiastici*, edit. novissima, Parisiis, Lethielleux, [1902], p. 359-360.

5 Voir C. De Clercq, *Les sources du code de droit canonique latin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 76*-77*.

Canon 937

LA NATURE DE L'EXTRÊME-ONCTION EN GÉNÉRAL.

Can. 937. — Extremæ unctionis sacramentum conferri debet per sacras unctiones, adhibito oleo olivarum rite benedicto, et per verba in ritualibus libris ab Ecclesia probatis præscripta.

Dans cette norme liminaire, on peut distinguer trois éléments : le vocable, la matière, la forme.

A. Le mot extrême-onction.

Le terme extrême-onction se trouverait pour la première fois dans un statut douteusement attribué à un prélat des débuts du VIIe siècle [6]. Même Hugues de Saint-Victor traite de « l'onction des infirmes [7] » et le *Decretum* de Gratien parle « de toucher les malades avec l'huile sanctifiée [8] ».

Grâce aux *Sentences* de Pierre Lombard, le terme extrême-onction devient classique en théologie et, un siècle plus tard, les *Decretales* de Grégoire IX l'admettent authentiquement en droit canonique [9].

B. L'huile bénite.

L'usage de l'huile est imposé explicitement par l'épître de saint Jacques [10]; mais le premier document d'ordre canonique que nous connaissions à ce sujet est celui du pape Innocent Ier où il est dit que les fidèles « ... peuvent être oints de la sainte huile du chrême qui a été faite par l'évêque [11] ».

Un millénaire plus tard, cette règle universelle sera promulguée au concile de Florence : l'extrême-onction a pour matière « l'huile d'olive bénite par l'évêque [12] ».

6 Sonnatius de Reims, *Statuta*, dans *Patrologie latine*, t. 80, col. 444; voir C. Ruch, *Extrême-onction du Ier au IXe siècle*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1960; aussi H. Netzer, *L'extrême-onction aux VIIIe et IXe siècles*, dans *Revue du Clergé français*, 68 (1911), p. 182-207.

7 Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, liber II, pars XV, *De unctione infirmorum*, dans *Patrologie latine*, t. 176, col. 577.

8 *Décret de Gratien*, dist. XCV, cap. III, dans A. Friedberg, *Corpus juris canonici*, t. I, Lipsiæ, Tauchnitz, 1879, col. 332.

9 *Décrétales de Grégoire IX*, liber V, tit. XL, cap. XIV, *ibid.*, t. 2, 1881, col. 915.

10 Jacques 5, 14; voir J. B. Bord, *L'extrême-onction*, Bruges, Beyaert, 1923, p. 76-99.

11 Innocent Ier, *Lettre à Decentius*, col. 560.

12 Eugène IV, constitution *Exultate Deo*, 22 novembre 1439, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. I, p. 76.

C. La forme du sacrement.

L'apôtre saint Jacques et le pape Innocent Ier mentionnent comme forme du sacrement la récitation d'une prière. La formule a varié au cours des âges; celle que l'on trouve aujourd'hui dans le rituel semble remonter à un ancien usage romain dont il existe une description dès le XIe siècle [13].

Les paroles actuelles ont été officiellement publiées au concile de Florence : « La forme de ce sacrement est celle-ci : Que par cette sainte onction et sa très charitable miséricorde, le Seigneur te pardonne tout ce que tu as commis par la vue, etc. [14]. »

D. Le texte du canon.

La rédaction du canon 937 paraît être une synthèse nouvelle. Elle se trouve dans le schéma préparatoire de 1916 [15] et provient vraisemblablement de quelque ouvrage didactique.

Ainsi, le traité de Wernz renferme-t-il ce passage ressemblant : « Sacramentum extremæ unctionis administratur per unctionem singulorum sensuum [...] mero oleo olivarum [...] specialiter benedicto [...] cum oratione in authenticis libris liturgicis præscripta [16]. »

Canon 938

LA NATURE DU MINISTRE DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Can. 938. — § 1. Hoc sacramentum valide administrat omnis et solus sacerdos.

§ 2. Salvo præscripto can. 397, n. 3, 514 §§ 1-3, minister ordinarius est parochus loci, in quo degit infirmus; in casu autem necessitatis, vel de licentia saltem rationabiliter præsumpta ejusdem parochi vel Ordinarii loci, alius quilibet sacerdos hoc sacramentum ministrare potest.

Ce canon détermine quel est le ministre valide et licite de l'extrême-onction.

13 Voir L. Godefroy, *L'extrême-onction chez les scolastiques*, dans *D.T.C.*, col. 1987.

14 Eugène IV, *loc. cit.*

15 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1916, p. 394.

16 F. X. Wernz, s.j., *Jus Decretalium*, t. III, *Jus administrationis Eccles. Catholicæ*, pars secunda, altera edit., Romæ, S.C. de Propaganda Fide, 1908, p. 476, n° 751.

A. Le ministre valide.

Il appert qu'aux premiers siècles de l'Église, les laïques pouvaient légitimement oindre les malades avec l'huile sainte. Cet usage qui ressort du texte d'Innocent Ier est rapporté par des historiographes et des théologiens du haut moyen âge. Cependant, les auteurs modernes ne s'entendent point sur son interprétation. S'agit-il simplement d'un sacramental comme le soutient C. Ruch et la plupart des théologiens [17], ou d'un sacrement proprement dit, comme l'admettrait A. Boudinhon [18] ? A bon droit, A. Chavasse rappelle que ce problème relève de la théologie et non de l'histoire [19].

Quoi qu'il en soit, les auteurs du XIIe siècle s'accordent à dire que seuls les prêtres et les évêques peuvent administrer l'extrême-onction. Saint Thomas d'Aquin établit définitivement cette doctrine [20]. Les décrétales de Grégoire IX citent ce texte d'Alexandre III : « [...] le prêtre peut oindre le malade en présence d'un seul clerc ou même seul [21] »; la rubrique, altérant le sens du document, énonce que « seul le prêtre — *solus sacerdos* — peut conférer au malade le sacrement de l'extrême-onction [22] ». Cette formule se retrouve aujourd'hui dans le code.

Le concile de Trente promulgue enfin ce décret : « Si quelqu'un dit que les *presbyteri Ecclesiæ* que saint Jacques recommande d'appeler pour oindre le malade, ne sont pas des prêtres ordonnés par l'évêque, mais des anciens par l'âge dans chaque communauté, et que, par conséquent, le propre ministre de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul, qu'il soit anathème [23]. »

17 C. Ruch, *Extrême-onction du Ier au IXe siècle*, dans *D.T.C.*, col. 1968-1970.

18 A. Boudinhon, *Si les fidèles se faisaient eux-mêmes autrefois les onctions de l'huile sainte*, dans *Revue du Clergé français*, 68 (1911), p. 722-728.

19 A. Chavasse, *Etude sur l'Onction des Infirmes dans l'Eglise latine du IIIe au XIe siècle*, Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 1942, p. 170-175, 202.

20 Saint Thomas d'Aquin, *Commentum in Lib. IV Sententiarum*, dist. XXIII, quæstio II, art. I, dans *Opera omnia*, Parisiis, Vivès, t. 11, 1874, p. 12-13.

21 Alexandre III, *Lettre à l'évêque de Drontheim*, 1172-1173, dans J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 22, col. 435; voir P. Jaffé-G. Wattenbach, t. 2, n° 12184.

22 *Décrétales de Grégoire IX*, liber V, tit. XL, cap. XIV, dans A. Friedberg, t. 2, col. 915.

23 Concile de Trente, session XIV, 25 novembre 1551, dans C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 10, p. 383.

B. Le ministre licite.

La restriction aux seuls prêtres ayant charge d'âmes du droit de donner l'extrême-onction fut l'objet de longues disputes entre séculiers et réguliers. Au début du XIVe siècle, le pape Clément V déclare que les religieux qui osent administrer ce sacrement à des clercs ou à des laïcs sans avoir une « permission spéciale du prêtre paroissial », encourent par le fait même une excommunication dont l'absolution est réservée au Siège apostolique [24].

En 1566, le catéchisme du concile de Trente enseigne : « [...] la décision de la sainte Église ne permet pas à n'importe quel prêtre d'administrer ce sacrement, mais au propre pasteur qui a la juridiction, ou à un autre auquel il aurait concédé le pouvoir de remplir cette fonction [25]. » Saint Charles Borromée déclare, à la même époque : « [...] le ministre de ce sacrement est le prêtre légitimement reçu du sacerdoce : cependant, d'après les saints décrets, il n'est pas permis à n'importe lequel d'administrer, mais au propre curé qui a la juridiction, ou à un autre auquel lui-même ou un supérieur a donné, avec motif, le pouvoir d'administrer ce sacrement [26]. »

Dans sa rubrique relative au ministre, le rituel de Paul V ne mentionne que le curé [27]. Enfin, Pie IX réitère l'excommunication contre les religieux qui, hors du cas de nécessité, osent « sans la permission du curé » administrer des clercs ou des laïcs [28].

Le schéma préparatoire de 1916 contient textuellement le premier paragraphe actuel; mais il ne mentionne pas, dans le second, la permission de l'Ordinaire [29].

C. Le texte du canon.

La rédaction du canon 938 s'inspire sans doute d'ouvrages doctrinaux. Le texte le plus ressemblant que nous connaissions provient de Wernz.

24 *Clémentines*, liber V, tit. VII, cap. I, dans A. Friedberg, t. 2, col. 1186.

25 *Catéchisme du Concile de Trente*, 2e partie, chapitre IX, traduction Gagey, 7e édit., t. 2, Paris, Beauchesne, 1905, p. 103. Nous traduisons.

26 Saint Charles Borromée, *Instructio de sacramento extremæ unctionis*, dans *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, Patavii, Manfrè, t. 1, 1754, p. 461.

27 *Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. jussu editum*, Antverpiæ, Moreti, 1669, p. 94.

28 Pie IX, constitution *Apostolicæ Sedis*, 12 octobre 1869, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. III, p. 27.

29 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 395.

Le paragraphe premier correspond à cette proposition : « Minister capax extremæ unctionis est omnis et solus sacerdos [30]. »

Quant au paragraphe second, il ressemble à ce passage : « [...] legitimus minister est solus sacerdos [...] qui vi officii [...] in fideles sibi assignatos exercet curam animarum, v.g. Ordinarius loci, parochus [...], aut qui ab iisdem [...] legitimam [...] accepit [...] licentiam, nisi agatur de casu necessitatis [31]. »

Canon 939

L'ADMINISTRATION DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Can. 939. — Minister ordinarius ex justitia tenetur hoc sacramentum per se ipse vel per alium administrare, et in casu necessitatis ex caritate quilibet sacerdos.

Cette règle d'allure théologique, est nouvelle dans le droit de l'Église; même le schéma de 1916 n'indique aucune référence canonique.

Cependant, le texte n'a pas été créé de toutes pièces. Un concile tenu à Aix-la-Chapelle en 836 ordonnait déjà que si un fidèle était pris de maladie, il fallait éviter que, par la négligence du pasteur, il ne manquât de la confession et de la prière sacerdotale ou de l'onction de l'huile sanctifiée [32].

Plus tard, avec la distinction entre ministre ordinaire et extraordinaire, apparaît celle des obligations respectives du curé et des simples prêtres. Saint Charles Borromée écrit : « Le curé fera toute diligence afin que, lorsque le danger de mort survient au malade et que le dernier jour de sa vie semble proche, il l'administre à temps [33]. »

En 1579, un concile provincial de Milan déclare que seul le curé peut donner l'extrême-onction, mais que s'il en est empêché ou qu'il y ait retard et que le péril de mort soit proche, un autre prêtre peut alors licitement la conférer; le décret ajoute : « Mais que le curé veille, en l'administrant, à ne pas commettre de négligence ou quelque faute de retard. Autrement, s'il néglige d'aller l'administrer quand on le

30 F. X. Wernz, s.j., *op. cit.*, p. 473, n° 749.

31 Id., *op. cit.*, p. 474, n° 749.

32 Concilium Aquisgranense V, dans J. D. Mansi, t. 14, col. 681; aussi C. J. Hefele-H. Leclercq, t. 4, p. 95.

33 Saint Charles Borromée, *loc. cit.*, p. 462.

demande, il en rendra compte à Dieu et se fera infliger une peine grave par l'évêque [34]. »

Ces indications sur l'obligation du curé prennent, avec Suarez, une expression théologique plus précise; il déclare en effet que le curé est tenu en justice de conférer le sacrement de l'extrême-onction, mais qu'il peut se faire remplacer par son vicaire; les autres prêtres ont une obligation de charité [35]. On trouve là tout le contenu de la règle canonique actuelle [36].

Le texte du canon 939 est nouveau, bien qu'il ressemble à ce principe de Wernz : « Obligati ministri sunt imprimis omnes sacerdotes, quibus vi officii incumbit cura animarum [...]; in casu vero necessitatis ex ordinata caritate etiam alii sacerdotes obligantur ad extremam unctionem administrandam [37]. »

Canon 940

LE SUJET SÛREMENT VALIDE DE L'EXTRÊME-ONCTION.

> Can. 940. — § 1. Extrema unctio præberi non potest nisi fideli, qui post adeptum usum rationis ob infirmitatem vel senium in periculo mortis versetur.
>
> § 2. In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitæ discrimen inciderit.

Le premier paragraphe de ce canon énonce les conditions générales requises pour recevoir validement l'extrême-onction; le second traite de celle que suppose la réitération.

A. Conditions de validité.

Citant le texte de saint Jacques, le pape Innocent Ier rappelle : « Il n'est pas douteux qu'il doive se prendre ou se comprendre des fidèles qui sont malades [38]. »

Dans ce document, les fidèles signifient, par opposition aux catéchumènes, les personnes baptisées [39]. Quant au degré de maladie,

34 Concilium provinciale Mediolanense V, dans *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, t. I, p. 190.
35 F. Suarez, *De sacramentis*, pars II, disp. XLIV, sect. III, dans *Opera omnia*, t. 22, Parisiis, Vivès, 1877, p. 872, 873.
36 Voir A. J. Kilker, *Extreme Unction*, St. Louis Mo., Herder, 1927, p. 105-119.
37 F. X. Wernz, s.j., *op. cit.*, p. 474, n° 749.
38 Innocent Ier, *Lettre à Decentius*, dans *P.L.*, t. 20, col. 560.
39 A. Chavasse, *op. cit.*, p. 91.

le pontife ne le précise pas; mais l'on sait qu'il exige le danger de mort pour lever une excommunication et permettre la réception des sacrements, vraisemblablement ceux de l'onction, de la pénitence et de la communion [40].

L'existence d'un grave danger est nettement exigée par saint Thomas d'Aquin [41]. En 1439, le concile de Florence décrète que l'extrême-onction peut être donnée seulement « à un malade dont on craint la mort [42] ».

L'usage de la raison est postulé par la nature même de ce sacrement qui est un moyen d'effacer les péchés actuels et de remédier à la faiblesse spirituelle; aussi, les théologiens du XIIe siècle le requièrent-ils unanimement [43]. Pourtant, l'âge précis n'est pas encore fixé et même au XVIe siècle, certains rituels exigent au moins quatorze ans [44].

En 1910, la Congrégation des Sacrements déclare que « c'est un abus tout à fait détestable de ne pas administrer l'extrême-onction aux enfants après l'usage de la raison [45] ».

B. Condition de réitération.

Il semble indéniable qu'à certaines époques et à certains endroits, l'extrême-onction ait été réitérée durant la même maladie [46].

Au XIIe siècle cependant, Hugues de Saint-Victor énonce ce principe : « [...] si la maladie ne revient pas, le remède n'est pas renouvelé [47]. » En 1551, le concile de Trente admet authentiquement cette doctrine; toutefois, la pratique reste longtemps indécise à cause des incertitudes de la cessation ou du retour de la maladie. Même à l'époque de la codification les opinions demeurent imprécises.

C. Le texte du canon.

Le premier paragraphe est tiré du rituel de Paul V : « Debet autem hoc sacramentum infirmis præberi, qui, cum ad usum rationis perve-

40 *Loc. cit.*, p. 97.
41 Saint Thomas d'Aquin, *op. cit.*, art. II, p. 13-15.
42 Eugène IV, *loc. cit.*
43 Voir L. Godefroy, *loc. cit.*, col. 1996.
44 Voir A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 141.
45 Sacrée Congrégation des Sacrements, décret du 8 août 1910, dans *Acta Apostolicæ Sedis*, t. 2, 1910, p. 583.
46 Voir C. Ruch, *loc. cit.*, col. 1980.
47 Hugues de Saint-Victor, *op. cit.*, col. 578.

nerint, tam graviter laborant, ut mortis periculum imminere videatur; et iis, qui præ senio deficiunt [48] [...]. »

Le second paragraphe, qui fut remanié même après 1916 [49], est un amalgame du rituel romain et du décret tridentin. Paul V prescrit en effet : « In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non debet [50]. » Le concile de Trente déclare de son côté : « Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderint [51]. »

Canon 941

LE SUJET DOUTEUSEMENT VALIDE DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Can. 941. — Quando dubitatur num infirmus usum rationis attigerit, num in periculo mortis reipsa versetur vel num mortuus sit, hoc sacramentum ministretur sub conditione.

La rédaction du canon 941 est probablement toute nouvelle. Elle énumère trois éléments sur lesquels peut porter le doute : l'usage de la raison, la gravité du mal et la présence de la vie elle-même.

Dans le schéma de 1916, le canon correspondant à celui-ci ne mentionne que l'incertitude de la raison et de la vie; le degré de la maladie relevait d'une règle antérieure [52].

La doctrine canonico-morale énoncée ici est d'expression plutôt récente; lors de la codification, elle se trouve éparse dans les ouvrages didactiques.

Sur l'usage de la raison, saint Alphonse de Liguori enseigne : « Si vero dubium sit an puer usum rationis habeat ungendus est sub conditione [53]. »

Sur la gravité de la maladie, il écrit : « In dubio autem an infirmitas sit periculosa mortis, recte aiunt [...] non posse extremam unctionem ministrari [...]. Secus vero si de tali periculo vera adsit probabilitas [54]. »

48 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 89. Voir J. Catalanus, *Rituale Romanum Benedicti Papæ XIV*, t. I, Romæ, De Rubeis, 1757, p. 310.
49 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 395.
50 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 90. Voir J. Catalanus, *op. cit.*, p. 316.
51 Concile de Trente, session XIV, dans C. J. Hefele-H. Leclercq, t. 10, p. 378.
52 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 396.
53 Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, t. III, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1909, p. 731, n° 717.
54 Id., *op. cit.*, p. 730, n° 714.

Sur la présence de la vie, la règle alphonsienne est celle-ci : « In dubio vero de vita, detur sub conditione [55]. » Cette norme se retrace substantiellement dans le rituel de Paul V [56].

Canon 942

LE SUJET LICITE DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Can. 942. — Hoc sacramentum non est conferendum illis qui impœnitentes in manifesto peccato mortali contumaciter perseverant; quod si hoc dubium fuerit, conferatur sub conditione.

La norme canonique relative à la réception licite de l'extrême-onction distingue les cas où il faut la refuser et les cas où il faut la donner sous condition.

La décrétale d'Innocent Ier à Decentius déclare, au sujet de l'huile d'onction : « [...] on ne peut la verser sur les pénitents [57] »; il est donc défendu, dès cette époque, d'administrer les indignes qui ne sont pas réconciliés avec l'Église.

Plus tard, des synodes et des moralistes exigent la réception préalable de la pénitence et de l'eucharistie [58]. Le *Catéchisme du Concile de Trente* enseigne : « Comme il faut veiller avec tout le soin possible à ce que rien n'empêche la grâce du sacrement et que rien ne lui est plus contraire que la conscience de quelque péché mortel, l'on doit observer la coutume perpétuelle de l'Église catholique : qu'avant l'extrême-onction, soit administré le sacrement de pénitence et d'eucharistie [59]. » Le rituel de Paul V rappelle la même discipline.

Le cas douteux est diversement réglé par les moralistes antérieurs au code. Par exemple, Lehmkuhl soutient que si le manque de disposition n'est pas évident, il faut donner le sacrement d'une façon absolue [60]. Le schéma préparatoire détermine plutôt que l'administration doit alors être conditionnelle [61]. Dans la rédaction définitive, l'on remplace *Quod si certo non constet* par l'expression *Quod si hoc dubium fuerit.*

55 Id., *op. cit.*, p. 726, n° 712.
56 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 90.
57 Innocent Ier, *Lettre à Decentius*, dans *P.L.*, t. 20, col. 561. Voir A. Chavasse, *op. cit.*, p. 94-95.
58 Voir A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 227-250.
59 *Catéchisme du Concile de Trente*, p. 102.
60 A. Lehmkuhl, s.j., *Theologia moralis*, edit. 10a, t. 2, Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1902, p. 406, n° 577.
61 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 396.

Le texte du canon 942 se divise en deux propositions. La première est tirée du rituel romain : « Impœnitentibus vero, et qui in manifesto peccato mortali moriuntur [...] penitus denegetur [62] »; le mot *contumaciter* a été ajouté par le législateur de 1917. La seconde partie semble nouvelle.

Canon 943

LE SUJET DÉPOURVU DE L'USAGE DE LA RAISON.

Can. 943. — Infirmis autem qui, cum suæ mentis compotes essent, illud saltem implicite petierunt aut verisimiliter petiissent, etiamsi deinde sensus vel usum rationis amiserint, nihilominus absolute præbeatur.

Le code traite ici de l'intention requise chez un homme privé de ses sens pour que l'extrême-onction puisse lui être conférée.

Le sixième concile provincial de Bénévent impose déjà, en 1374, la discipline actuelle : « Nul ne doit donc être oint, s'il ne l'a auparavant demandé, étant conscient, par des paroles ou des signes [...]. Cependant, si le malade qui demande ce sacrement a perdu la connaissance ou la parole, on doit néanmoins le lui donner pourvu qu'il ait la vie [63]. »

Le vocabulaire du code semble remonter ultimement à saint Charles Borromée, d'après lequel ce sacrement doit être administré « aux malades qui l'ont demandé lorsqu'ils étaient sains d'esprit, ou quand il est vraisemblable qu'ils l'auraient demandé, même s'ils sont ensuite tombés dans la folie ou s'ils ont perdu l'usage de la raison ou de la parole [64] ». Ces mêmes termes sont passés dans la rubrique de Paul V.

C'est précisément du rituel romain que le texte du canon 943 a été tiré : « Infirmis autem, qui, dum sana mente, et integris sensibus essent, illud petierunt, seu verisimiliter petiisent, seu dederint signa contritionis, etiamsi deinde loquelam amiserint, vel amentes effecti sint, vel delirent, aut non sentiant, nihilominus præbeatur [65]. »

62 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 89.

63 Concilium provinciale Beneventanum V, 1374, tit. VIII, cap. I, dans J. Catalanus, *op. cit.*, p. 331. Voir J. D. Mansi, t. 26, col. 619, en note; aussi A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 253-263.

64 Saint Charles Borromée, *op. cit.*, p. 463.

65 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 89.

Canon 944

LA RÉCEPTION DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Can. 944. — Quamvis hoc sacramentum per se non sit de necessitate medii ad salutem, nemini tamen licet illud negligere; et omni studio et diligentia curandum ut infirmi, dum sui plene compotes sunt, illud recipiant.

La première section de cette règle porte sur l'obligation qui incombe aux fidèles de ne pas négliger le sacrement d'extrême-onction; la seconde impose le devoir de veiller à ce que sa réception ait lieu en temps opportun.

A. L'obligation de recevoir l'extrême-onction.

Un concile tenu à Chalon-sur-Saône en 813 rappelle l'obligation que saint Jacques impose au prêtre de conférer l'extrême-onction aux malades; puis il ajoute : « [...] il ne faut donc pas mépriser cette médecine, qui guérit les langueurs de l'âme et du corps [66]. » D'une façon plus précise, le concile de Trente déclare : « Aussi, en aucune façon ne doivent être écoutés [...] ceux qui assurent que cette onction dernière peut sans péché être méprisée par les fidèles [...] et donc, on ne saurait mépriser ce sacrement sans commettre un grand crime et faire injure à l'Esprit-Saint lui-même [67]. » Le concile décrète en conséquence : « Si quelqu'un dit que les cérémonies et l'usage de l'extrême-onction [...] peuvent être méprisés sans péché par les chrétiens, qu'il soit anathème [68]. »

Enfin, Suarez note que l'extrême-onction n'est pas obligatoire « de nécessité de moyen » pour le salut [69].

Le texte du code semble être une adaptation du canon 787 qui porte sur la nécessité de la confirmation.

B. L'obligation d'être administré à temps.

La teneur du canon 944, sur l'obligation de veiller à ce que les malades reçoivent fructueusement l'extrême-onction, remonte tout au

66 Concilium Cabilonense II, 813, dans J. D. Mansi, t. 14, col. 104; voir A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 267-297.
67 Concile de Trente, session XIV, dans C. J. Hefele-H. Lelercq, t. 10, p. 378-379.
68 *Ibid.*, p. 383.
69 F. Suarez, *loc. cit.*, sect. I, n° 4, p. 864.

moins au concile tenu à Pavie en 850. L'on y décrète que ce sacrement salutaire « doit être expliqué aux peuples par une diligente prédication »; de plus, « parce qu'il arrive fréquemment qu'un malade, ou bien ignore la valeur du sacrement, ou bien croyant son infirmité moins dangereuse néglige de pourvoir à son salut, ou encore que la violence de la maladie soit oubliée, le prêtre de l'endroit doit l'avertir de recourir, pour ce remède spirituel, même aux prêtres voisins, selon les moyens qui sont à sa propre disposition [70] ».

En 1566, le *Catéchisme du Concile de Trente* enseigne que la grâce sacramentelle peut être plus abondante « si le malade est enduit de l'huile sacrée lorsque son esprit intègre et sa raison se trouvent encore en lui, et qu'il peut manifester de la foi et un vouloir religieux de l'âme [71] ».

Le rituel de Paul V utilise ce texte du catéchisme romain et inspire lui-même la rédaction du code.

C. Le texte du canon.

La première phrase du canon 944 provient d'une instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande, où il est dit de la confirmation : « [...] etsi enim hoc sacramentum non sit de necessitate medii ad salutem, tamen sine gravis peccati reatu respui non potest, ac negligi [72]. »

La seconde partie du texte est empruntée au rituel de Paul V : « Extremæ unctionis sacramentum [...] omni studio ac diligentia, periculose ægrotantibus adhibendum est, et eo quidem tempore, si fieri possit, cum illis adhuc integra mens et ratio viget [73]. »

Canon 945

LA NATURE DE L'HUILE DES INFIRMES.

Can. 945. — Oleum olivarum, in sacramento extremæ unctionis adhibendum, debet esse ad hoc benedictum ab Episcopo, vel a presbytero qui facultatem illud benedicendi a Sede Apostolica obtinuerit.

70 Synodus Regiaticina, 850, dans J. D. Mansi, t. 14, col. 932-933; aussi C. J. Hefele-H. Leclercq, t. 4, p. 186-187.

71 *Catéchisme du Concile de Trente*, p. 100.

72 Sacrée Congrégation de la Propagande, instruction du 4 mai 1774, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. VII, p. 96.

73 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 88, voir J. Catalanus, *op. cit.*, p. 301.

La matière éloignée du sacrement d'extrême-onction doit être, d'après le droit actuel, l'huile d'olive bénite par un évêque ou un prêtre indultaire, selon un rite spécial.

A. L'huile d'olive bénite.

La *Traditio apostolica* d'Hippolyte, écrite au début du IIIe siècle, est le plus ancien témoin liturgique de la bénédiction de l'huile des infirmes; même si la version qui nous la fait connaître est postérieure, elle reflète tout au moins les croyances des IIIe ou IVe siècles [74].

Dans la première moitié du IVe siècle, Aphraate parle du « fruit de l'olive splendide, dans laquelle se trouve le signe du sacrement de vie qui parfait les chrétiens, et les prêtres et les rois et les prophètes; elle illumine les ténèbres, *oint les malades*, et par son sacrement mystérieux ramène les pénitents [75] ».

La lettre d'Innocent Ier à Decentius nous apporte encore ici une preuve précieuse; elle note, en effet, que c'est à l'évêque « qu'il appartient de faire le chrême » utilisé pour l'extrême-onction [76]. En passant dans les grandes collections canoniques [77], cette décrétale assure la continuité de la tradition sur la nécessité d'une huile bénite.

Le pape Innocent III déclare, en 1208 : « [...] nous vénérons l'onction des malades avec l'huile consacrée [78]. » Bref, il n'a jamais été mis en doute dans l'Église que l'huile des infirmes doive recevoir une bénédiction.

B. L'évêque ou le prêtre indultaire.

La décrétale du pape Innocent Ier mentionne que c'est l'évêque qui bénit l'huile des malades.

Au début du IXe siècle, Amalaire de Metz écrit : « Il est donc clair que cette coutume de l'Église a été laissée par les apôtres eux-mêmes,

74 Voir A. Chavasse, *op. cit.*, p. 29-38; pour tout le canon, A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 24-26, 301-320.

75 Aphraate, demonstratio XXIII : *De Acino*, n° 3, dans *Patrologia Syriaca*, t. 2, Parisiis, Firmin-Didot, 1907, p. 10.

76 Innocent Ier, *Lettre à Decentius*, dans *P.L.*, t. 20, col. 560-561; voir A. Chavasse, *op. cit.*, p. 90.

77 Voir A. Chavasse, *op. cit.*, p. 98, en note.

78 Innocent III, lettre *Ejus exemplo*, 18 décembre 1208, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. I, p. 28.

que les énergumènes ou tous les autres malades, soient oints de l'huile consacrée par une bénédiction pontificale [79]. »

Selon Pierre Lombard, « cette onction ne peut se faire qu'avec de l'huile sanctifiée par l'évêque; de sorte que cette sanctification semble appartenir à la vertu du sacrement [80] ».

Le concile de Florence expose que, dans l'extrême-onction, « la matière est l'huile d'olive bénite par l'évêque [81] ». Le concile de Trente édicte à son tour : « [...] l'Église a compris que la matière est l'huile bénite par l'évêque [82]. » En 1611, un décret du Saint-Office, approuvé par le pape Paul V, déclare téméraire l'affirmation que : « Le sacrement d'extrême-onction peut être validement administré avec de l'huile qui n'a pas été consacrée par la bénédiction épiscopale [83]. » En 1842, le même dicastère décide que jamais le curé ne peut *ad validitatem sacramenti* se servir d'une huile bénite par lui-même [84].

Le pouvoir de bénir l'huile des infirmes a été longuement étudié par les théologiens. Suarez soutient qu'il ne peut être donné à un simple prêtre [85]. D'autre part, Benoît XIV, à titre de théologien, prend la position opposée: « C'est sûrement une chose qui paraît très prouvée que, du moins par une commission soit expresse soit tacite du Pontife romain, la matière apte à conférer le sacrement de l'extrême-onction puisse être préparée par un simple prêtre [86]. »

La question proprement doctrinale ne saurait être douteuse, si l'on considère que, dès l'antiquité, les prêtres orientaux bénissent l'huile des infirmes; mais le droit canonique occidental réserve constamment cette bénédiction à l'évêque. En 1793, Pie VI refuse d'accorder un indult en affirmant qu'il « n'est pas habituel, dans l'Église latine, que de simples prêtres soient revêtus de ce pouvoir par le Siège apostolique [87] ».

79 Amalaire de Metz, *De ecclesiasticis officiis*, liber I, cap. XII, dans *P.L.*, t. 105, col. 1012.

80 Pierre Lombard, *op. cit.*, cap. IV, p. 891.

81 Eugène IV, *loc. cit.*

82 Concile de Trente, session XIV, dans C. J. Hefele-H. Leclercq, t. 10, p. 375.

83 Sacrée Congrégation du Saint-Office, décret du 13 janvier 1611, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. IV, p. 2.

84 Id., décret du 14 septembre 1842, *loc. cit.*, p. 168.

85 F. Suarez, *op. cit.*, sect. I, n° 8, p. 816.

86 Benoît XIV, *De Synodo diœcesana*, liber VII, cap. I, n° 4, dans *Opera omnia*, t. XI, Prati, Aldina, 1844, p. 245.

87 Pie VI, constitution *Sollicitudo*, 28 mai 1793, dans *Bullarii Romani continuatio*, t. VI, pars III, Prati, Aldina, 1849, p. 2623.

A l'époque du code, le rituel romain mentionne uniquement, comme matière de l'extrême-onction, l'huile bénite par un évêque [88].

C. Une bénédiction spéciale.

La licéité du sacrement de l'extrême-onction requiert une huile qui a reçu une bénédiction spéciale.

Il semble que, dans les premiers siècles, l'on ait employé le mot « chrême » pour la matière de l'extrême-onction comme pour celle de la confirmation, ce qui rend difficile l'intelligence de certains documents antiques. Mais à l'époque carolingienne, Théodulphe d'Orléans et Amalaire de Metz distinguent le saint chrême de l'huile des infirmes [89]. Rodulphe de Bourges décrit trois ampoules différentes : « [...] une pour le chrême, une autre pour l'huile des catéchumènes, une troisième pour l'huile de l'onction des malades [90]. »

Dans la première moitié du XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor écrit : « Il y a trois genres d'huile sainte. Le premier est l'huile de l'onction. Le second est l'huile du chrême principal. Le troisième est l'huile qui est dite huile des infirmes [91]. » Dès lors, la théologie et la liturgie distinguent explicitement l'huile des catéchumènes pour le baptême, le saint-chrême pour la confirmation et l'huile des infirmes pour l'extrême-onction.

D. Le texte du canon.

Les documents antérieurs à 1917 n'ont fourni que des fragments du texte actuel.

La rédaction la plus rapprochée de celle du code se trouve chez Wernz : « Sacramentum extremæ unctionis administratur [...] oleo olivarum [...] ab Episcopo vel ex indulto apostolico a presbytero specialiter benedicto [92]. »

88 *Rituale romanum*, tit. V, c. 1, n° 3; voir J. Catalanus, *op. cit.*, p. 306.

89 Théodulphe d'Orléans, *Capitulare*, dans *P.L.*, t. 105, col. 222; Amalaire de Metz, dans *P.L.*, t. 105, col. 1012-1017.

90 Rodulphe de Bourges, *Capitula*, cap. XIV, dans *P.L.*, t. 119, col. 710.

91 Hugues de Saint-Victor, dans *P.L.*, t. 119, col. 577.

92 F. X. Wernz, s.j., *op. cit.*, p. 476, n° 751.

Canon 946

LA GARDE DE L'HUILE DES MALADES.

Can. 946. — Oleum infirmorum parochus loco nitido et decenter ornato in vase argenteo vel stanneo diligenter custodiat, nec domi retineat nisi ad normam can. 735.

Le droit relatif à la garde de l'huile des infirmes renferme donc deux stipulations : l'une porte sur le lieu ordinaire et l'autre sur le lieu extraordinaire, qui est la maison curiale.

Dès le haut moyen âge, la garde des saintes huiles est l'objet de nombreux décrets conciliaires destinés à prévenir son usage pour les maléfices ou la superstition. La plus ancienne ordonnance qui se rapproche du canon actuel est édictée à Cologne en 1280 : « [...] le chrême, l'huile sacrée, et l'huile des infirmes doivent être gardés sous clef dans des ampoules de métal marquées d'inscriptions sûres [93]. »

Une instruction de saint Charles Borromée spécifie que « l'huile sainte pour l'extrême-onction doit être conservée séparément dans un vase recouvert d'argent ou d'étain [94] ». A la même époque, un concile de Cosenza décrète que la matière de l'extrême-onction doit être conservée « en un lieu sûr et honnête, dans un vase d'argent, ou même d'étain, selon les moyens de l'église [95] ». En 1614, le rituel de Paul V adopte un texte analogue.

Le lieu extraordinaire, qui est la maison du curé, est mentionné par des documents relativement anciens. Le troisième concile de Milan, présidé par saint Charles Borromée, décrète que « l'huile des infirmes doit être aussi gardée dans l'église », à moins que l'évêque n'ait permis à des curés de la conserver à leur maison à cause de la distance, « et seulement quand il y a dans les limites de la paroisse des personnes qui sont assez gravement malades [96] [...] ».

En 1826, la Sacrée Congrégation des Rites déclare que l'huile des infirmes doit être gardée dans l'église, à moins que le presbytère n'en

93 Synodus Coloniensis, 1280, dans J. D. Mansi, t. 24, col. 349. Voir A. Villien, *L'extrême-onction*, dans *Revue du Clergé français*, 70 (1912), p. 645-647.

94 Saint Charles Borromée, *Instruzione generale*, dans *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, t. 2, p. 697-698.

95 Concilium Consentinum, 1579, dans J. D. Mansi, t. 35 B., col. 925.

96 Concilium provinciale Mediolanense III, 1573, dans *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, t. I, p. 77-78.

soit trop éloigné[97]. Le concile provincial tenu à Avignon en 1849 rappelle : « Jamais l'huile sacrée ne doit être conservée en dehors de l'église ou de la sacristie, pas même dans la maison du curé, si ce n'est avec la permission de l'évêque[98]. » La teneur de la loi actuelle se trouvait, dès avant le code, dans le manuel de Craisson[99].

Le texte du canon 746 provient de deux sources.

La première est le rituel de Paul V : « Habeat igitur parochus loco nitido, et decenter ornato in vase argenteo, seu stanneo diligenter custoditum Sacrum Oleum infirmorum[100] »; la seconde est le décret émis en 1826 par la Sacrée Congrégation des Rites et déjà cité plus haut : « [...] servetur Rituale Romanum, excepto tamen casu magnæ distantiæ ab ecclesia : quo in casu, omnino servetur etiam domi, Rubrica quoad honestam et decentem tutamque custodiam. »

Canon 947

LA MATIÈRE PROCHAINE ET LA FORME DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Can. 947. — § 1. Unctiones verbis, ordine et modo in libris ritualibus præscripto, accurate peragantur; in casu autem necessitatis sufficit unica unctio in uno sensu seu rectius in fronte cum præscripta forma breviori, salva obligatione singulas unctiones supplendi, cessante periculo.

§ 2. Unctio renum semper omittatur.

§ 3. Unctio pedum ex qualibet rationabili causa omitti potest.

§ 4. Extra casum gravis necessitatis, unctiones ipsa ministri manu nulloque adhibito instrumento fiant.

Les quatre paragraphes de ce canon traitent successivement de l'onction des sens, des reins et des pieds, puis du mode de l'onction.

A. L'onction des sens.

Le premier paragraphe détermine le rite à observer dans le cas soit ordinaire, soit extraordinaire.

97 Sacrée Congrégation des Rites, décret du 16 décembre 1826, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. VIII, p. 25.

98 Concilium provinciale Avenionensis, 1849, dans *Collectio Lacensis*, t. 4, col. 340.

99 D. Craisson, *Manuale totius juris canonici*, edit. 7ª, t. 3, Paris, Société générale de Librairie catholique, 1885, p. 191, n° 3940.

100 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 88.

1. *Dans le cas ordinaire.*

Au cours des siècles, le nombre des onctions a grandement varié. Ainsi, Théodulphe d'Orléans en impose quinze qui lui paraissent nécessaires [101]. Au XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin écrit que l'onction « qui se fait sur les cinq sens est observée par tous, comme de nécessité du sacrement; mais certains n'observent pas les autres [102] ».

Le concile de Florence déclare que le malade « doit être oint en ces endroits : sur les yeux à cause de la vue, sur les oreilles à cause de l'ouïe, sur les narines à cause de l'odorat, sur la bouche à cause du goût ou de la parole, sur les mains à cause du toucher »; il énumère également les onctions « sur les pieds à cause de la marche, sur les reins à cause de la délectation qui y règne [103] ». Le rituel de Paul V édicte lui aussi : « [...] les cinq parties du corps qui sont comme les instruments des sens que la nature accorde à l'homme, c'est-à-dire les yeux, les oreilles, les narines, la bouche et les mains, doivent principalement être ointes [104]. »

C'est cette prescription que le code impose dans la première partie du paragraphe initial.

2. *Dans le cas extraordinaire.*

Le rituel de 1614 déclare qu'en cas d'urgence, l'on omet les rites préparatoires pour commencer par le premier des cinq sens : « [...] mais si quelqu'un se trouve à l'extrémité, et que le danger soit imminent, de crainte qu'il ne décède avant que les onctions soient finies, qu'on l'oigne rapidement, en commençant par cet endroit : « *Per istam sanctam unctionem*, etc. » comme suit : ensuite, s'il survit encore, que l'on dise les prières omises, disposées à leur place [105]. »

Les théologiens ne tardent pas à se demander si les cinq onctions sont obligatoires pour la validité du sacrement. Suarez opine qu'elles s'imposent « du moins de nécessité de précepte [106] »; mais en 1906, le

101 Théodulphe d'Orléans, dans *P.L.*, t. 105, col. 221. Voir A. Chavasse, *op. cit.*, p. 182-185; A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 349-396; C. De Clercq, *Ordre. Mariage. Extrême-onction*, [Paris], Bloud & Gay, [1939], p. 157-160.
102 Saint Thomas d'Aquin, *op. cit.*, art. III, p. 16.
103 Eugène IV, *loc. cit.*
104 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 91; voir J. Catalanus, *op. cit.*, p. 317-319.
105 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 89-90; voir J. Catalanus, *op. cit.*, p. 313.
106 F. Suarez, *op. cit.*, sect. II, n° 17, p. 824.

Saint-Office déclare, avec l'approbation du souverain pontife, que dans le « cas de vraie nécessité », il suffit « pour la validité et la licéité du sacrement » d'une seule onction avec une formule abrégée [107].

Les moralistes traitent alors du complément des cérémonies qui ont été omises lors de l'emploi du rite bref. Vermeersh avertit le ministre « que si après avoir fait cette onction sommaire, il reste encore du temps, il ne doit pas négliger de faire les onctions habituelles des cinq sens selon la formule plus longue [108] ». Le schéma de 1916 ne mentionne pas ce problème que le code devait solutionner [109].

B. L'onction des reins.

L'onction rénale semble n'avoir jamais été universellement en usage.

Le rituel de Paul V l'exige, sauf « [...] pour les femmes par motif de pudeur; et même pour les hommes, quand le malade ne peut commodément se mouvoir [110] ».

Suarez croit pouvoir écrire : « [...] au sujet de l'onction des reins, quelques-uns pensent qu'il est plus convenable de l'omettre [111] ».

Le Saint-Siège tient à conserver intégralement la rubrique du rituel. En 1858, il refuse qu'elle soit biffée par l'archevêque d'Utrecht qui allègue une coutume contraire [112]; mais en 1897, l'évêque de Bruges obtient cette permission parce que l'onction des reins n'a jamais été faite dans son diocèse et pourrait difficilement s'y introduire [113].

Le schéma de 1916 s'exprime comme suit : « Unctio renum in viris et mulieribus semper omittatur [114]. »

C. L'onction des pieds.

Les textes déjà cités de saint Thomas d'Aquin et de Suarez montrent que la nécessité de l'onction des pieds fut souvent mise en doute, même si elle est imposée par le concile de Florence pour tous, et par le rituel romain pour les hommes [115].

107 Sacrée Congrégation du Saint-Office, décret du 25 avril 1906, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. IV, p. 545.
108 A. Vermeersh, s.j., dans *De religiosis et missionariis Periodica*, 3 (1907), p. 58.
109 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 398.
110 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 91; voir A. J. Kilker, *op. cit.*, p. 396-400.
111 F. Suarez, *op. cit.*, n° 6, p. 819.
112 Sacrée Congrégation des Rites, décret du 14 août 1858, dans *Acta Sanctæ Sedis*, 3 (1895), p. 612.
113 Id., indult du 9 août 1897, dans *Collationes Brugenses*, t. 2, 1897, p. 601.
114 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 399.
115 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 90-91.

Les difficultés provenant des mentalités locales, surtout en pays de missions, ne firent pas relâcher la règle liturgique; mais les moralistes en vinrent à dire, comme Lehmkuhl, que les onctions des pieds peuvent s'omettre même sans coutume légitime, pour un motif raisonnable [116]. C'est cette position qu'adopte le schéma préparatoire : « Unctio pedum tum in viris tum præsertim in mulieribus ex qualibet rationabili causa omitti potest [117]. »

D. Le mode de l'onction.

Le dernier paragraphe du canon 947 traite de la manière dont l'onction doit se faire : exige-t-elle le contact direct de la main ou admet-elle l'usage d'un instrument ?

La rubrique du rituel romain demande qu'on se serve du pouce [118]. Hors du cas de nécessité, la Sacrée Congrégation des Rites impose constamment le contact direct dans ses réponses aux Ordinaires de Port-Louis [119], de Tolède [120] et de Colima [121]; le mot « instrument » est employé par le dernier de ces décrets.

Dans le schéma de 1916, le quatrième paragraphe actuel appartient à un canon précédent; le code le transporte ici tout en conservant la même formule.

E. Le texte du canon.

Le paragraphe premier du canon 947 ressemble à un passage de Deshayes : « Forma extremæ unctionis hæc est : « Per istam sanctam unctionem [...] » toties repetita quoties unctio multiplicatur [...]. Urgente gravissima necessitate, unica fieri potest unctio (in fronte) cum tali generali forma : « Per istam sanctam unctionem [...]. » Si ægrotans supervivat, repetendæ sunt unctiones in singulis sensibus necnon orationes omissæ [122]. »

116 A. Lehmkuhl, s.j., *op. cit.*, p. 405, n° 573.
117 *Codex juris canonici. Cum notis Petri Card. Gasparri*, p. 399.
118 *Rituale Romanum Pauli V*, p. 94.
119 Sacrée Congrégation des Rites, décret du 9 mai 1857, dans *Codicis juris canonici Fontes*, t. VIII, p. 130.
120 Id., décret du 31 août 1872, *loc. cit.*, p. 178.
121 Id., décret du 12 juillet 1901, *loc. cit.*, p. 362.
122 F. Deshayes, *op. cit.*, p. 359-360, n°s 1351-1352.

Le paragraphe deuxième correspond à cette phrase de Noldin : « [...] in nostris regionibus [...] unctio [...] renum autem non solum in feminis, sed etiam in viris prorsus omittenda est [123]. »

Le paragraphe troisième rappelle peut-être ce texte de Lehmkuhl sur l'onction des pieds : « [...] earum omissio ex quadam rationabili causa [...] videtur aut nullum, aut leve peccatum esse [124]. »

Le dernier paragraphe se retrouve substantiellement chez Noldin : « Extra casum necessitatis unctiones non sunt faciendæ nec alio digito nec penicillo [125]. »

* * *

Les diverses règles canoniques du titre de l'extrême-onction ont donc des sources surtout doctrinales et liturgiques.

Les canons 937, 938 et 939 ressemblent à des textes de Wernz.

Le canon 940 est tiré du Rituel de Paul V et du concile de Trente.

Le canon 941 est une rédaction nouvelle dont la teneur se retrouve chez saint Alphonse et partiellement dans le rituel de Paul V.

Le canon 942 provient en partie du rituel de Paul V; le reste est nouveau.

Le canon 943 reproduit une rubrique de Paul V.

Le canon 944 s'inspire partiellement d'une instruction de la Sacrée Congrégation de la Propagande et partiellement du rituel de Paul V.

Le canon 945 se rapproche d'un passage de Wernz.

Le canon 946 utilise le rituel de Paul V et un décret de la Sacrée Congrégation des Rites.

Le canon 947 est une rédaction nouvelle dont la substance se retrouve plus ou moins exactement chez Deshayes, Noldin et Lehmkuhl.

Les sources documentaires de cette partie du *Codex juris canonici* sont donc principalement para-juridiques. Cela s'explique par le fait qu'il n'existait antérieurement que peu de règles législatives sur l'extrême-onction.

123 H. Noldin, s.j., *Summa theologiæ moralis*, t. 3, 6ᵉ edit., Œniponte, Pustet, 1906, p. 520, n° 449.
124 A. Lehmkuhl, s.j., *op. cit.*, p. 405, n° 573.
125 H. Noldin, s.j., *op. cit.*, p. 520, n° 450.

Les canons 937-947 donnent à ce sacrement une structure canonique dont la disposition et la rédaction sont nouvelles, mais dont la teneur objective reste traditionnelle et ne comporte que des modifications d'ordre secondaire.

Germain LESAGE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

La relation sujet-objet et la physique quantique

— I —

Le sujet et l'objet sont les deux pôles de la connaissance. Ils délimitent son champ et déterminent le mode de connaître. De leurs relations mutuelles dépend donc ce qu'on sait, en effet, de la réalité ambiante. De l'idée qu'on se fait de ces relations résultent les distinctions bien connues entre les grands systèmes philosophiques.

Les théories classiques de la connaissance, bien que différentes ou même contradictoires, avaient néanmoins ceci de commun qu'elles envisageaient la relation sujet-objet matériel d'une façon uniforme et globale. On présupposait comme intuitivement évident, et sans se soucier de prouver ce postulat, que les qualités noétiques de l'objet matériel, qu'il soit jugé objectivement connaissable ou non, sont fondamentalement les mêmes et cela pour tout ordre de grandeur de l'objet. Les distinctions aristotéliciennes de l'objet par soi et par accident comme la classification kantienne des catégories de l'entendement en objectives et subjectives, pour ne citer que deux exemples bien connus, ne change pas cette situation. Les philosophes qui s'ingéniaient à trouver la solution du problème de la connaissance, avaient devant les yeux l'image de la connaissance ordinaire : celle de l'homme de la rue, qui connaît une foule de choses par le truchement des sens sans l'aide d'instruments d'observation ni de mesure. Les objets ainsi connus appartenaient au même monde macroscopique que l'observateur et semblaient jouir des mêmes propriétés que son corps. Ces propriétés étaient jugées subjectives ou objectives selon le système philosophique, mais l'ordre de grandeur n'entrait pas en jeu et ne posait pas de problèmes. Même quand on supposait, sans pouvoir le prouver expérimentalement, l'existence de l'infiniment petit, ces particules étaient douées des qualités des objets plus grands ou des êtres mathématiques. Les atomes de Leukippe, objets sensibles glorifiés, comme les points d'énergie de

dynamistes, représentaient une transposition de notions des points géométriques. Il faut bien souligner ce fait pour faire ressortir le changement radical que les développements récents de la microphysique ont produit dans la compréhension de l'idée même d'une particule élémentaire.

Les philosophes des époques antérieures n'avaient pas besoin de compliquer leur raisonnement plus qu'il ne leur paraissait nécessaire. *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Le principe méthodologique d'Occam n'a rien perdu de sa valeur, mais des faits nouveaux doivent maintenant être envisagés. Une nouvelle analyse épistémologique doit tenir compte de tous ces aspects inattendus que l'étude expérimentale du monde matériel nous révèle. Il n'est pas surprenant que ce soient les savants, surtout les physiciens théoriciens, qui cherchent des réponses à des questions jusque là réservées aux philosophes. C'est à eux, maîtres du savoir précis et rigoureux, que, comme par contre-coup, s'impose l'étude des problèmes jugés, il n'y a pas longtemps encore, anti- ou a-scientifiques. Rien d'étonnant que les savants fassent l'épistémologie à leur façon, à la lumière du mode de connaître qui leur est propre, et qu'ils essaient d'expliquer surtout les difficultés qu'ils rencontrent dans leur champ d'études. Pour pouvoir rendre justice à leurs efforts et pour être en mesure de comparer les solutions classiques des philosophes avec celles des savants, il est nécessaire d'envisager ces solutions à la lumière des connaissances qui formaient dans chaque cas le point de départ des raisonnements.

— II —

Il est naturel que la plupart des philosophes aient choisi comme exemple de la connaissance, la connaissance ordinaire, non scientifique ou peu scientifique. Dans leurs conclusions, ils acceptaient et justifiaient ou bien critiquaient sa valeur, son objectivité et sa portée. Rappelons brièvement les principales caractéristiques de cette connaissance. Elle est d'abord un savoir directement dépendant de la perception sensible, concrète et limitée en grande partie aux objets connus dans l'expérience journalière et qui forment le monde matériel environnant. L'aspect utilitaire et un réalisme de fait, simple et non

critique, en est le trait saillant. La connaissance est personnelle, surtout qualitative et du point de vue quantitatif, imprécise.

La distinction sujet-objet est acceptée comme évidente et, sauf peut-être certaines croyances magiques et états pathologiques, radicale. L'objet, c'est ce qui est en dehors du sujet et qui est connu du dehors, par le truchement des sens, sans intermédiaires. L'objet est donc identifié avec le connaissable. Quelque chose de très familier et de déterminé, observable et imaginable dans son extériorité spatio-temporelle. Remarquons, à toute fin pratique, qu'une telle notion de l'objet est nécessaire et la mieux adaptée à la vie active et concrète. Les critiques les plus outranciers, comme Parménide, d'une part, et Hume, de l'autre, se sentent, eux aussi, obligés de l'admettre. C'est précisément contre cette conception de l'objet qu'ils se révoltent; ils vont même jusqu'à la nier. Aussi utile qu'elle soit, l'image de l'objet dans la connaissance vulgaire est simpliste et insuffisante pour satisfaire un esprit critique.

Parmi les théories classiques de la connaissance, celle d'Aristote semble être la plus proche des convictions du sens commun sans parfois s'identifier avec elles. Le réalisme aristotélicien est, malgré toutes les apparences d'évidence, une théorie et il doit être considéré comme tel. L'idéalisme et l'empirisme, qui chacun à sa façon nient l'objectivité de la connaissance, contredisent l'évidence des sens au nom du principe de connaissance claire et distincte, ou bien en acceptant une hypothèse psychologico-physiologique qui manquait de vérification expérimentale. Dans chaque cas on rejetait le plus certain et le plus simple pour des raisons qui l'étaient moins. L'objet en tant que connu est dévalorisé. Il n'est plus la contre-partie du sujet, un élément indépendant dans la connaissance. Le sujet prime l'objet et ou bien le transforme en une idée, pleinement intelligible, en le vidant de tout contenu concret, matériel, ou bien le réduit à un élément discontinu et décousu d'une série d'excitants connus d'une façon purement subjective. Soulignons que les solutions idéalistes et empiristes sont les seules que les savants modernes connaissent et, en conséquence, les seules qu'ils discutent, acceptent ou rejettent.

III. — PHYSIQUE QUANTIQUE.

Les idées que les savants se font sur la relation du sujet et de l'objet sont le fruit de la révolution qui s'est produite à l'intérieur des sciences physiques elles-mêmes. Il est utile de rappeler que cette révolution sous la forme de la théorie de la relativité spéciale et généralisée et de la physique quantique a été causée par deux suites d'événements à première vue disparates et indépendants l'un de l'autre, à savoir : 1° une critique théorique de la théorie de la mesure objective et absolue, admise par la physique classique; 2° la découverte expérimentale du domaine atomique et infra-atomique. Une analyse attentive nous révèle tout de même que ces deux suites d'événements ont une racine commune et sont en continuité logique avec les développements antérieurs. Les idées d'Einstein et les théories quantiques sont le résultat des problèmes qui se sont imposés dans l'étude par excellence quantitative de la réalité physique et sont inintelligibles en dehors de ce mode de connaissance. Les sciences physiques sont basées sur la mesure. A ce point de vue il n'y a pas de changement entre la physique contemporaine et la physique newtonienne. Mais le développement des moyens de mesure, la précision toujours croissante des observations, a conduit à la découverte de faits qui ne pouvaient pas être expliqués par les théories existantes.

On ne comprendra pas les hypothèses épistémologiques des physiciens quantiques si on ne tient pas suffisamment compte du rôle que la mesure joue dans le mode scientifique du savoir. La mesure est, selon la fameuse définition d'Aristote, ce par quoi la quantité de l'objet est connue. Le règne de la mesure dans les sciences s'explique par le fait que, contrairement à la perception sensible ordinaire, la connaissance par la mesure est au moins à l'échelle macroscopique précise, impersonnelle, et objective. Les données de la mesure permettent de découvrir les relations déterminées entre des grandeurs physiques, qui exprimées sous forme algébrique forment des lois. Or les lois sont le pivot central de la science, son élément le plus stable.

Dans l'acte de mesurer, l'objet est connu d'une façon indirecte, par l'intermédiaire de l'appareil de mesure. Donc entre le sujet et l'objet s'intercale un troisième élément, soumis, il est vrai, à la volonté de l'observateur, mais qui exerce quand même une influence sur le résultat de la mesure. Cette influence négligeable au niveau de la perception

sensible croît avec la précision de la mesure et avec la petitesse de l'objet. On sait maintenant qu'il n'est pas exact de dire en présence de nombres-mesures, « tel est l'objet que nous avons étudié ». Il serait plus exact de constater « tel est l'objet connu par tel procédé de mesure au moyen de tels instruments ».

Le physicien peut manier facilement un objet grossier et le soumettre à toutes sortes d'expérimentations. Mais la liberté dont l'expérimentateur jouit envers l'objet à mesurer décroît avec la grandeur de ce dernier. Au niveau microscopique l'objet n'est plus en contact direct avec l'observateur. L'observateur ne peut pas le prendre en mains, le tourner, le poser, le mettre comme il veut. L'action même de mesurer influence l'objet et le change. L'image des molécules observée sur l'écran du microscope électronique, comme des lignes visibles dans la photographie d'une chambre de Wilson après le passage des particules sous-atomiques, ne représentent pas ces objets de la même façon qu'une photographie d'une maison représente la maison.

Dans le cas de perception directe ou de la photographie d'un objet grossier comme la maison, cet objet est tout naturellement considéré comme la cause qui détermine adéquatement et directement la forme de l'image imprimée sur la rétine ou sur la plaque photographique. Selon le bon sens, admis implicitement par la physique classique, l'objet est distinct de son image, existe concrètement en lui-même et, en conséquence, il est non seulement compréhensible, mais aussi parfaitement légitime de parler de l'objet comme tel, en le séparant de son image ou de sa mesure. L'objet a une existence indépendante, déterminée, on voudrait dire souveraine. Il est une partie autonome de l'univers composé de parties autonomes elles aussi, et chacune peut être étudiée séparément et objectivement. Ce qu'on apprend sur l'objet est directement significatif. Si je mesure, par exemple, la table et que je constate qu'elle a quatre pieds de longueur, ce résultat, précis dans les limites d'imprécision inhérentes à telle sorte d'opération, ne nécessite pas une interprétation pour devenir intelligible et pour m'informer sur un aspect de la table en question. Pourquoi l'expression, « cette table a quatre pieds de longueur », est-elle d'emblée acceptée comme ayant un contenu univoquement déterminé, significatif et évident ? La raison de cet état de choses semble résider dans la conviction due à la

perception sensible, que la table a une longueur, qu'elle est étendue, c'est-à-dire qu'il y a une distance stable et finie entre ses extrémités. L'expression « longue de quatre pieds » ne fait qu'exprimer en unités de mesure l'aspect fondamental et admis sans discussion de l'extériorité spatiale des objets matériels. On n'est pas dans ce cas enclin à questionner l'objectivité de mesure, ni à se demander quelle influence l'action de mesurer et l'instrument de mesure peuvent avoir sur le résultat.

L'attitude non critique ou peu critique d'un homme de la rue ou d'un technicien qui se sert de sa règle ne doit pas être désavouée comme trop simpliste. De fait elle est justifiée, car à toute fin utile, les arguments subtils et les objections qu'on aurait pu adresser à une telle méthode de mesure et à des résultats ainsi obtenus n'ont pas de portée pratique. Si la science est passée récemment par un tel bouleversement, ce n'est pas parce que les méthodes d'un arpenteur ou d'un menuisier se sont avérées fausses, mais au contraire, parce que ces méthodes considérées comme essentiellement adéquates et fondamentales au mode scientifique de savoir, se sont révélées inadéquates et non directement significatives au niveau atomique.

Einstein nous a appris que le résultat de toute mesure est relatif à la situation dans laquelle se trouve l'observateur par rapport à la chose observée. Les nombres-mesures ne sont donc pas univoquement déterminés par l'objet lui-même, mais conditionnés par la relation concrète : observateur-chose observée. Le même objet mesuré par deux observateurs, l'un en mouvement, l'autre en repos par rapport à cet objet, aura deux grandeurs relatives différentes. Or, Einstein le montre, il n'existe pas de moyen objectif de choisir un de ces deux résultats comme plus vrai que l'autre, car il n'y a pas d'observateur absolu. Il n'existe pas dans le monde matériel un système concret d'axes de références fixes auquel on pourrait rapporter et comparer toutes les mesures relatives.

Bien que la théorie einsteinienne semble porter un coup mortel à l'idée classique de l'objectivité des mesures, elle ne nie pas la mesurabilité même des objets physiques. L'objet reste quelque chose de déterminé en lui-même et distinct du sujet. Sa mesure devient significative dès qu'on introduit dans le raisonnement l'équation qui exprime la relation de position entre l'observateur et la chose mesurée.

La théorie de relativité fait pourtant ressortir l'interdépendance du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître et, en conséquence, la partialité et le parti pris de notre vision du monde.

Ce n'est tout de même pas à Einstein qu'il a été réservé de porter le coup le plus grave à la conception traditionnelle, admise par la science de notre mode de connaître. Moins connue du public que la théorie de la relativité, l'ensemble des théories qu'on est convenu d'appeler la physique quantique, est plus révolutionnaire encore et ses conséquences épistémologiques, à mon avis, vont plus loin que celles de la relativité.

Amorcée en 1901 par la découverte du caractère discontinu de l'énergie par Max Planck et par la théorie de l'atome de Niels Bohr en 1913, la théorie des quanta prend corps aux environs de 1925, grâce principalement à l'hypothèse de complémentarité de Louis de Broglie, à la loi d'incertitude de Werner von Heisenberg et aux travaux théoriques d'Ervin Schrœdinger. La théorie des quanta est une mécanique du monde infra-atomique. Son point central est le fait expérimentalement vérifié de la propagation de l'énergie lumineuse, soit sous forme — au sens ordinaire de ce mot — matérielle, corpusculaire, soit sous forme ondulatoire, non matérielle. Ces deux formes sont équivalentes et peuvent passer l'une dans l'autre, ce qui veut dire que la même quantité de lumière se comporte dans une situation comme onde, dans l'autre comme un jet de corpuscules. Il n'y a donc pas moyen de constater qu'une de ces deux formes est plus fondamentale que l'autre.

Pour trouver une solution à ce dilemme, Louis de Broglie avait supposé que chaque particule infra-atomique est un « phénomène périodique » avec des ondes de fréquences déterminées associées au corpuscule. Ce qui est particulièrement grave dans cette hypothèse, c'est qu'on accepte comme associés et complémentaires deux aspects de toute apparence contradictoires et ainsi on semble ne pas tenir compte du principe de contradiction et son fondement métaphysique. La situation se complique encore du fait de l'impossibilité d'observation directe et objective des entités infra-atomiques. En effet, toute mesure de ces entités doit être effectuée comme nous l'avons indiqué plus haut par des moyens qui influencent et changent l'objet mesuré de façon que le résultat obtenu ne représente pas l'objet lui-même, mais un

certain produit, fruit des déterminations de l'objet et des moyens de mesure. Il n'y a aucun moyen de remonter à partir de ce résultat complexe aux éléments qui l'ont produit et de conclure quelles étaient leurs déterminations, prises séparément. Plus précisément, il est impossible de connaître la position exacte et le temps précis correspondant d'une particule infra-atomique, ce qui est exprimé par le principe d'incertitude de Heisenberg.

Dans une situation comme celle-ci, il n'y a pas de place pour un objet compris comme un « Ding an sich », un « en-soi », ou comme une somme de mesures objectives. A la place de l'objet distinct du sujet on trouve un complexe relatif : sujet-instrument de mesure-objet.

Au lieu des images déterminées et évidentes des objets de la connaissance ordinaire, il faut substituer des structures qui sont des équations ayant pour but d'exprimer les propriétés observées ou théoriques des objets étudiés. Les structures qui forment la trame de la mécanique quantique ne peuvent pas être prises pour des images ni pour des modèles d'une réalité objective. Les éléments par lesquels les équations ont été formées sont : des données complexes, non objectives, des entités mathématiques et des schémas abstraits et théoriques. Il n'est pas possible de distinguer, comme dans la physique classique, entre le système physique, objectif, déterminé, complet et souverain en lui-même, et le complexe des mesures, lois et théories qui sont déterminées par le système physique exclusivement et qui le représentent d'une façon plus ou moins adéquate. En d'autres mots on ne peut pas exclure l'observateur et son action d'observer ni des nombres-mesures ni des équations qui synthétisent les données expérimentales. Ainsi on a affaire à une subjectivation de la science physique, mais une subjectivation qui ne correspond pas aux théories des systèmes philosophiquement subjectivistes. On n'est pas en présence de l'idée de la chose, pas plus que le physicien n'est enfermé *intra limites intellectus.* A strictement parler, la physique quantique n'est ni objective, ni subjective, au sens traditionnel de ces mots.

Les catégories dont on se sert pour exprimer la connaissance ordinaire et qui semblent être évidentes dans le monde phénoménal, se révèlent inadéquates pour la microphysique. Le monde de l'indéfiniment petit ne peut pas être envisagé sous l'angle de la distinction

sujet-objet. Il est inutile de parler de l'objet car la notion même de l'objet en soi, devient inintelligible. Rappelons ici que la notion de causalité, au sens aristotélicien du terme, est étroitement liée à sa théorie réaliste de la connaissance et de la notion de substance. Dans une perspective autre que celle du réalisme modéré, la substance perd son sens et, en conséquence, la théorie de causalité devient insoutenable. C'est bien ce qui arrive en physique quantique. L'indéterminisme fondamental au niveau des données implique la disparition du déterminisme des événements singuliers qui comme singuliers sont strictement imprévisibles. Les physiciens sont donc obligés de construire des théories à la base des relations, du point de vue classique, non causales et de déclarer que la stricte causalité au niveau de l'infime est remplacée par la probabilité statistique ou bien par une causalité au sens large, conforme à la règle « sublata causa, tollitur effectus », mais non à celle de « ponitur causa, ponitur effectus ».

La situation semble bien paradoxale. On étudie quelque chose qu'il n'est pas possible d'objectiver et qui n'est pas non plus une simple idée de savant. L'échafaudage mathématique est inventé pour exprimer d'une façon synthétique et logique les données expérimentales dont on sait qu'elles sont irrémédiablement inadéquates pour nous informer sur l'objet. Les phénomènes n'ont pas d'individualité propre aux choses familières du monde sensible. En bonne logique on ne peut même pas parler de la nature indéterminée des objets, car qui dit nature dit chose objectivement existante. Or, en physique quantique, cette dernière expression n'est pas du tout intelligible, elle n'y a pas de place. Pour citer Paulette Février, « la subjectivité et l'indéterminisme essentiel donnent une physique non cartésienne (impossibilité d'une description objective par figures et par mouvements), non laplacienne (indéterminisme), non aristotélicienne (impossibilité de la détermination des propriétés matérielles) [1] ».

L'indéterminisme dans lequel la physique quantique submerge l'objet et ses propriétés, remet en valeur la notion de potentialité chassée de la science comme de la philosophie par Descartes. Sans entrer dans l'analyse de la signification exacte de ce potentiel qui semble avoir une

[1] Paulette Février, *Déterminisme et Indéterminisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 145.

portée surtout épistémologique, il est permis quand même de constater que l'idéal cartésien de la science, qui est sous-jacent à toute notion de science depuis Newton jusqu'à l'école de Vienne, a été battu en brèche.

On fait face à un dilemme imprévu, paraît-il, par les philosophes. Les êtres matériels à notre échelle, avec leurs caractéristiques de détermination et de relations causales, sont faits d'une sorte de chose à laquelle manquent ces deux caractéristiques. Faut-il dire que les propriétés des êtres macroscopiques sont objectives, tandis que leurs fondements ne le sont pas ? ou bien devons-nous croire que les propriétés sensibles sont subjectives comme le voulait Kant ? La réponse n'est pas évidente, il n'est même pas certain que les deux parties de l'alternative que nous suggérons forment une disjonction parfaite. Avant de tenter de résoudre la difficulté, ou de condamner les idées non-conformistes des savants au nom des principes philosophiques, rappelons-nous encore une fois que nous nous trouvons devant un ordre tout à fait nouveau de faits, réfractaire aux catégories habituelles de représentation et d'explication.

La physique quantique nous oblige à introduire des distinctions dans la notion de l'objet et dans celle de la réalité. L'objet dans sa signification étymologique veut dire obstacle à une action. Or obstacle implique comme corrélatif quelque chose ou quelqu'un à qui il fait obstacle. L'objet dans ce sens est donc terme relatif, il est objet d'un sujet, par rapport à un sujet. Sans être pleinement adéquate, cette signification de l'objet est plus acceptable en microphysique que l'autre qui identifie l'objet avec ce qui existe en soi, indépendamment du sujet.

L'objectivisme de la connaissance ordinaire et les théories réalistes des philosophes qui en résultent, acceptent l'image du monde phénoménal comme modèle univoquement déterminé de la réalité. Aujourd'hui nous savons que cette conception est trop simpliste. La question qui s'impose est de savoir comment réconcilier la distinction sujet-objet, évidente et valable pour le monde phénoménal, avec cet état d'absence de distinctions nettes entre le sujet et l'objet qui caractérise la science de l'infra-atomique. Dire que les objets précis et déterminés existent aussi à ce niveau — mais nous ne pouvons pas les connaître comme tels — revient à prononcer une proposition indémontrable.

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Il semble que ce principe doive garantir une certaine homogénéité de notre connaissance. La disparité entre l'image du monde sensible et celui que la microphysique offre à notre contemplation s'accorde mal avec cette supposition. La question qui s'impose est de savoir si la disparité est le signe de la capacité de l'intellect de transcender le monde sensible autrement qu'en conformité avec les données sensibles, de façon à connaître au seuil même de ce monde le monde matériel. Qu'on donne une réponse affirmative ou négative à la question posée, on n'échappe pas aux difficultés. Une simple négation n'explique rien. L'acceptation nous oblige à demander quelles sont au juste les relations entre l'intellect et les sens et plus précisément quel est le degré de l'indépendance de l'intellect par rapport aux sens.

Sans considérer la physique quantique comme une explication définitive, ce qu'elle n'est certainement pas, il faut tout de même tenir compte du fait qu'elle est la meilleure hypothèse que les savants ont inventée pour expliquer les faits dégagés dans leurs recherches expérimentales. Séparés des explications acceptées aujourd'hui, les faits resteront et devront être incorporés dans toute explication future. Or ce sont les faits qui ne s'accordent pas avec nos convictions courantes, tirées de la connaissance sensible. Il est donc fort peu probable que dans l'avenir, une théorie puisse rétablir l'unité de notre vision du monde en conformité avec ces convictions courantes.

C'est à l'épistémologie d'expliquer d'où viennent les catégories qui contredisent ce qui est évident pour les sens, et de décider si ces catégories sont subjectives ou objectives. En étudiant ce problème, l'épistémologue devrait se demander si l'idée que nous nous faisons du monde phénoménal, ou que nous pensons nous en faire, est exacte et si elle représente ce monde adéquatement. Peut-être, après tout, ce monde n'est-il pas tel que nous le déclarons être.

Il n'est pas impossible qu'une réponse adéquate aux difficultés épistémologiques issues de la connaissance toujours croissante du monde matériel n'invite à une refonte de nos théories de la connaissance en vue de l'élaboration d'une théorie nouvelle beaucoup plus complexe que

les théories traditionnelles et qui les englobera comme des éléments d'un tout plus vaste et plus adéquat.

Jerzy A. Wojciechowski,
professeur à la Faculté de Philosophie.

Ou bien... ou bien...

Pensée subjective et pensée objective

Ou bien vous spéculez sur le christianisme, mais alors vous ne l'atteignez pas; autant dire que vous n'êtes pas chrétiens. Ou bien vous l'atteignez, vous êtes donc chrétiens, mais cette fois, vous avez dû renoncer au savoir « objectif [1] ». Tel apparaît chez Kierkegaard l'abîme infranchissable entre la religion et la connaissance rationnelle, entre la foi et la science.

> Objectivement [écrit-il], on n'a donc que de l'incertitude, mais c'est justement par là que se tend la passion infinie de l'intériorité, et la vérité consiste précisément dans ce coup d'audace qui choisit l'incertitude objective avec la passion de l'infini [2].
>
> La foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective [3].

C'est, comme on le voit, sur le front religieux d'abord que Kierkegaard a mené la lutte pour la « subjectivité » contre l'« objectivité », pour la « pensée subjective » contre la « pensée objective ». Mais il pouvait difficilement en rester là. Car poser ainsi le problème, écrit Gilson [4], c'était mettre aux prises sur un plan beaucoup plus vaste la connaissance rationnelle avec l'« existence » dans sa réalisation la plus irréductible au système : la religion. Très tôt il se devait de conduire le débat sur le terrain philosophique en signalant cette fois l'irréconciliabilité de l'« existence » avec le système : « Il peut y avoir un système logique, mais il ne peut y avoir un système de l'existence [5]. »

En reprenant la question de Kierkegaard en termes d'opposition aussi tranchée, la réflexion philosophique contemporaine se condamnait à naviguer de Charybde en Scylla. Ou bien elle continuerait à se mouvoir sur le plan « objectif » avec le risque de manipuler des abstrac-

1 Soeren KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul PETIT, Paris, Gallimard, 1949, ix-428 p. Voir surtout ch. II, *La vérité subjective, l'intériorité; la vérité est la subjectivité*, p. 125.
2 IDEM, *op. cit.*, p. 134.
3 IDEM, *op. cit.*, p. 135.
4 Etienne GILSON, *L'Etre et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948, ch. VIII.
5 Soeren KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 229.

tions et de manquer le réel; ou bien elle s'attacherait à l'existence concrète non sans s'exposer cette fois à tomber dans le subjectivisme. L'existentialisme s'est aventuré sur cette pente glissante en consacrant l'irréductibilité des deux extrêmes.

Comment sortir de l'impasse ? Où situer le point de rencontre entre les deux modes de pensée ? Quelle est enfin la source de confusion qui contribue à tenir séparés ces deux points de vue ? Tel est l'objet ici de nos brèves réflexions.

Qu'on nous comprenne bien ! Il ne sera pas question de nier les mérites de la philosophie contemporaine et de fermer les yeux sur les apports précieux qu'elle représente pour la pensée réaliste. Nous le reconnaissons volontiers : l'existentialisme a attiré l'attention du philosophe réaliste sur l'importance de la subjectivité pour la saisie du concret, sur la place centrale que doit occuper l'*acte d'être* dans une philosophie de l'être. Il a stigmatisé l'artificialisme tant de l'empirisme que de l'idéalisme, faisant un effort sérieux pour les dépasser. Il a enfin exhorté les philosophes à prendre plus vivement conscience de leur authentique vocation, celle de sages, d'amants et de témoins de la vérité. Sur tous ces points, le réalisme lui devra beaucoup, ne fût-ce que d'avoir été ramené à la source authentique de sa vitalité : l'*esse*.

Mais toute pensée vivante, désireuse de rester fidèle à elle-même tout en bénéficiant d'un contact avec des pensées étrangères, se doit de faire parmi celles-ci un triage intelligent. Elle s'expose autrement à verser dans un vulgaire éclectisme. Elle est donc consciente qu'une croissance saine est conditionnée par une assimilation des éléments extrinsèques et non par une pure et simple addition. Aussi il importe pour elle de se demander en face de la pensée contemporaine à quelles conditions elle peut l'accueillir sans se détruire elle-même.

Or nous croyons que la philosophie thomiste ne peut le faire qu'en dénonçant dès l'abord l'impasse où l'existentialisme s'est engagé dès sa révolte, au nom de l'« existence », contre la tradition dite essentialiste. A quoi lui servirait de déployer toutes les forces d'une habile dialectique contre telle ou telle objection particulière (réfuter par exemple l'argument de Sartre contre l'existence de Dieu) si elle n'était décidée avant tout à descendre jusqu'à la racine des équivoques pour les mettre à jour d'un seul coup ? Or ces équivoques, elles tirent leur origine de

l'indubitable premier de la phénoménologie existentialiste. C'est sur ce point que le thomisme doit en tout premier lieu faire porter l'attaque.

En effet, la déviation fondamentale de l'existentialisme remonte à son parti pris anti-intellectualiste et anti-rationnel, c'est-à-dire à son rejet de la connaissance « objective » au profit de l'« existence ». A ses yeux la pensée objective laisse échapper l'essentiel; elle revêt toutes choses, comme dit Gabriel Marcel, d'« un sirop d'abstractions ». Elle ne rejoint donc que le possible, l'abstrait, l'éternel et se dérobe pour autant à l'actuellement présent, au concret et au temporel. Puisqu'il n'y a de connaissance existentielle que du « sujet » engagé dans le drame de l'existence, attachons-nous, pensent les existentialistes, à l'existence et abandonnons l'abstrait aux penseurs objectifs. Décision grosse de conséquences, qui les a entraînés, sans conteste, dans une suite d'embarras et de contradictions où ils se débattent encore. Démarche par ailleurs téméraire et précipitée. La prudence aurait conseillé de mener une enquête plus serrée et patiente, de se demander surtout s'il est tellement évident que la connaissance « objective » soit incapable d'atteindre l'*acte d'être* et les *actes d'être* dans leur actualité. Quoi qu'il en soit du degré d'incurie de leur geste, il est certain que leur réaction n'a pu se produire qu'à la faveur d'une confusion entre la « pensée objective » de type idéaliste ou positiviste et la pensée objective tout court. Et l'ironie a voulu que, dans leur acharnement à combattre l'adversaire, ils ne se soient pas aperçus d'en avoir contracté les défauts. L'existentialisme en effet s'est fait tour à tour et à la fois « idéalisme de la signification » et empirisme vulgaire non scientifique.

On connaît les principaux griefs de l'existentialisme contre l'idéalisme et le positivisme. Il leur reproche d'avoir raréfié le « sujet » au point d'en faire un *Cogito* exsangue, anonyme et interchangeable, en face de quoi s'étale la « Gegenstaendlichkeit » et la « légalité » des phénomènes. Sujet abstrait, d'une part, et réseau de concepts ou de lois abstraites, d'autre part. L'existentialisme s'assignera la tâche de récupérer le sujet humain dans son « épaississement existentiel », selon l'expression peu élégante de Ricœur. Élargir les bases du sujet pensant, réduit par l'idéalisme au point ténu d'un *Cogito* cartésien, le transformer en une « conscience incarnée » « auprès » du monde, avec lequel il entretient un commerce vécu dans l'intersubjectivité des autres

consciences, telle est l'ambition de la phénoménologie existentialiste. Le rapport de la conscience intentionnelle ne sera plus ce rapport désintéressé de la connaissance « spéculaire », mais un échange enrichi de toutes les activités affectives et cognoscitives, activités dévoilantes du monde et du sujet à la fois, car la conscience est « révélante-révélée ».

> Le rapport [premier] du sujet et de l'objet [écrit Merleau-Ponty], n'est plus ce rapport de connaissance dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaissait toujours comme construit par le sujet, mais un rapport d'être selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation et en quelque sorte s'échange [6].

La conscience ne sera ni une chose parmi les choses, considérées comme des lieux de causalités physiques et de processus en troisième personne, selon que le veut le matérialisme empirique, ni cette pure intériorité idéaliste, fermée sur elle-même et sur ses propres représentations immanentes, mais ouverture sur le monde et sur l'autre à travers un corps, ouverture qui est paradoxalement immanence et transcendance, immanence parce que conscience, transcendance parce que conscience de quelque chose : la conscience est toujours conscience de quelque chose. En un mot il s'agira de « substituer comme sujet de la perception [cartésienne] l'*existence*, c'est-à-dire l'être-au-monde-à-travers-un-corps [7] ». L'indubitable premier de la philosophie sera ainsi refoulé en deçà des constructions de la vie « réfléchie », c'est-à-dire des théories scientifiques ou métaphysiques. L'existentialisme vise à remonter jusqu'au commerce ingénu et primitif de la conscience dans le monde, la saisir dans ses situations historiques, sociales, biologiques, concrètes. C'est le comportement « antéprédicatif » de la vie « irréfléchie » qui, comme dévoilement des sens et des significations, devient pour nous, écrit Merleau-Ponty, la voie d'accès à la vérité [8].

Si telle est la donnée initiale de la phénoménologie existentialiste, la question surgit immédiatement à l'esprit de savoir si les bases de ce nouveau *Cogito* sont suffisamment larges pour donner réellement accès à la vérité philosophique. La réponse négative à cette question s'imposera d'emblée lorsqu'on aura vu comment l'existentialisme n'a pas réussi à se libérer des tares inhérentes à l'idéalisme et à l'empirisme.

6 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 55.
7 Id., *Phénoménologie de la perception*, Paris, N.R.F., 1945, p. 357 en note.
8 Id., *op. cit.*, p. xi.

UN IDÉALISME DE LA SIGNIFICATION.

Cet indubitable premier de l'existentialisme fonde la vérité sur toute chose. D'où le caractère essentiellement perspectiviste et historique du dévoilement de la vérité :

> L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde [9].

Bien plus, l'existence humaine, poursuit le même auteur, n'est autre chose « qu'une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire [10] ». Ce sont là des déclarations dont le relativisme et l'idéalisme ne laisse aucun doute. C'est ce que le professeur Albert Dondeyne désire souligner lorsqu'il écrit : « [L'existence] est le phénomène premier et originaire, celui qui d'une façon générale permet et fonde le fait que l'être apparaît tel qu'il est [11]. » Bref la subjectivité devient la mesure de la vérité et la norme ultime de toute valeur intelligible. Jean-Paul Sartre l'a exprimé dans des formules maintenant classiques pour l'existentialisme : « L'homme invente l'homme, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie [12]. » « C'est par l'homme que les significations viennent au monde [13]. » A son tour Heidegger s'est installé décidément dans la même perspective. Et à son sujet De Waelhens a écrit :

> A l'époque de *Sein und Zeit*, la pensée de Heidegger paraît assez arrêtée. Il affirme que les choses n'acquièrent un sens que par l'apparition de l'homme au sein du réel, sens qui leur est imprimé par nos projets. Le réel doit se concevoir comme une sorte de facticité brute que l'homme, parce qu'il est une transcendance qui comprend, informe et constitue en monde. Il conviendrait donc d'interpréter cette doctrine comme un idéalisme de la signification, s'appuyant sur un réalisme de l'existence brute [14].

Par contraste, Merleau-Ponty laisserait à première vue l'impression de n'avoir rien de commun avec l'idéalisme si l'on s'en tenait seulement

[9] Id., *Sens et non-sens*, p. 143.
[10] Id., *op. cit.*, p. 271-272.
[11] Albert Dondeyne, *Foi chrétienne et Pensée contemporaine*, Louvain, 1952, p. 20.
[12] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 55.
[13] Id., *L'Etre et le Néant, Essai d'Ontologie phénoménologique*, Coll. Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1949, 725 p.
[14] A. de Waelhens, *De la phénoménologie à l'existentialisme*, paru dans la publication collective : *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Paris, Arthaud, 1947, p. 61-62.

à certains propos comme les suivants : « Le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi. [...] nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister [15]... » Mais qui ne remarquerait pas que dans des déclarations ultérieures il reprend d'une main ce qu'il a rejeté de l'autre.

> Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier [16].
>
> Je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social [comme le pense le matérialisme], elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi, et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi, cette tradition que je choisis de reprendre, ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard [17].

UN EMPIRISME VULGAIRE NON SCIENTIFIQUE.

M. Alquié a vu, d'autre part, dans l'empirisme de Merleau-Ponty un matérialisme non scientifique [18]. Nous croyons cette interprétation fort juste et applicable par surcroît à bien d'autres formes d'existentialisme. Car en assumant comme point de départ le commerce ingénu de la *conscience-dans-le-monde* avant toute élaboration scientifique ou réflexive, l'existentialisme se cantonne dans le domaine de la « perception » ou du « sentir ». Le monde ainsi visé, et même construit par les projets de la conscience, c'est la totalité des choses perceptibles et « éprouvables », monde conditionné par les situations concrètes de l'individu. L'*être-pour-nous*, c'est là l'horizon dernier, le « berceau des significations ». Ce n'est plus seulement d'empirisme qu'il faudrait parler, mais d'empirisme subjectiviste et « vulgaire ». Le regard fixé sur l'exception, pour employer ici les termes de Jaspers, l'existentialiste prétend parler au nom de tous et ne pas se considérer comme l'exception. Mais sur quelle base peut-il le faire ? Comment ses descriptions phénoménologiques peuvent-elles jamais accéder au niveau du communicable et du valable pour tous ? Les descriptions des uns ne détruisent-elles pas les descriptions des autres ? A quel titre une expérience personnelle s'imposera-t-elle comme norme de la vie humaine ? Les

15 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 180.
16 Id., *ibid.*, p. 344.
17 Id., *ibid.*, p. iii.
18 F. Alquie, *Une Philosophie de l'ambiguïté*, dans *Fontaine*, n° 59, p. 55.

expériences vécues de tous et de chacun ont-elles un droit égal à la vérité ? Si oui, comment expliquer qu'elles conduisent les uns à s'enfermer dans le refus total de toute relation au Transcendant, et les autres à l'accueil du Transcendant [19] ? De cette situation, Gabriel Marcel lui-même a un sentiment très vif et ne cache point ses appréhensions :

> Par ce biais, on aperçoit sans doute un des problèmes les plus graves qui se posent à la pensée contemporaine. C'est la question de savoir vers quelle position s'oriente en définitive une philosophie purement existentielle sur le terrain même de la valeur. Si une telle philosophie se réduit en fin de compte à une description, ne risquons-nous pas de voir s'opposer, sans possibilité de conciliation ou même de rencontre, des expériences irréductibles entre elles... Mais une description de l'existence qui ne fera aucune place à la protestation qu'éveille en toute conscience vivante la négation de l'universel... une description aussi tendancieuse trahit en fin de compte cette réalité humaine à laquelle pourtant elle se veut adéquate [20].

Or pour dépasser le plan de la description phénoménologique et passer à celui de l'interprétation ontologique, il faut plus que prêter l'oreille à la protestation de la conscience vivante, il faut y adjoindre une intentionnalité plus ample que celle de l'*être-pour-nous*. Pourtant on se refuse à entreprendre une pareille démarche qui serait selon Merleau-Ponty le suicide de la conscience philosophique : « la conscience métaphysique meurt au contact de l'absolu ». Ce que nous aimerions bien qu'on nous explique. Comment, en effet, pourrait-elle mourir alors même qu'elle n'est pas née avant d'avoir pris contact avec l'*être* ? Ce qui tue, au contraire, la conscience métaphysique, c'est de donner à l'*être-pour-nous* la dignité d'un transcendantal. L'histoire se porte garante de cette vérité. Elle nous apprend que la faillite de la métaphysique s'est produite toutes les fois que le philosophe s'est avisé de réduire son champ à une seule modalité de l'être. « Tous les échecs de la métaphysique viennent de ce que les métaphysiciens ont substitué à l'être comme premier principe de leur science, l'un des aspects particuliers de l'être étudiés par les diverses sciences de la nature [21]. »

On nous objectera, sans doute, que la philosophie contemporaine se garde bien de se laisser enfermer dans un cercle de pures descriptions

19 Roger Troisfontaines, *Le choix de J.-P. Sartre, exposé critique de l'Etre et le Néant*, Paris, Aubier, 1946, p. 62-63.

20 Gabriel Marcel, *Autour de Heidegger*, dans *Dieu vivant*, n° 2, p. 99.

21 Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 7.

phénoménologiques, puisqu'elle veut être aussi une enquête sur l'être et le sens de l'existence. En vue de réaliser ce programme, elle a reposé, dans une nouvelle optique cependant, tous les problèmes métaphysiques. Mais s'est-elle rendu compte en se posant justement des questions de *pourquoi*, de *raison d'être*, des questions sur le sens de l'existence, qu'elle a subrepticement introduit une dimension qui échappe de droit à la méthode phénoménologique telle que préconisée par elle ? C'est dire que pressée par l'instinct naturel de l'intelligence de répondre à de telles questions, elle a élargi à son insu les bases de son indubitable premier et reconnu malgré ses protestations cette visée fondamentale qui sous-tend toutes les autres : l'« *intention* » même dont le correlat noématique est précisément l'être. Comment, d'ailleurs, sinon en termes d'être, pourrait-elle jamais déterminer le statut *ontologique* de l'*être-au-monde*, du *pour-soi* et de l'*en-soi* tant du côté noétique que du côté noématique ? Et elle nous concédera qu'on ne règle guère la question honnêtement en expliquant avec Sartre l'apparition du *pour-soi* dans le monde comme une décompression de l'*en-soi*.

Tout l'empirisme existentialiste repose précisément dans ce refus d'accueillir cette intentionnalité ontologique. Par là il s'est constitué prisonnier des préjugés du scientisme qu'il tient à rejeter avec violence. Tant de points communs les unit au contraire : un même horizon spatio-temporel; une même confusion, à savoir l'identification de l'être tout court avec l'être spatio-temporel. Tous deux se prêtent aux mêmes abus de juridiction, en portant *utra vires* des jugements d'ordre métaphysique. Car de même que la science n'a pas la compétence pour se prononcer sur le sens de l'existence humaine, ainsi la phénoménologie, rivée comme elle à un champ limité, est inapte à se prononcer sur l'être de l'homme, sur l'existence d'un au-delà de la perception ou de l'expérience vécue, à moins d'agrandir l'horizon dernier de la conscience intentionnelle.

ESSAI DE SOLUTION.

Il ne suffit pas cependant de dénoncer l'impasse existentialiste. Il convient encore d'en découvrir l'origine et de nous appliquer à trouver le moyen d'en sortir. A cet effet, il importe en premier lieu

de faire observer comment l'existentialisme est aux prises avec la difficulté, introduite dans l'histoire par la philosophie moderne, de combler le hiatus entre la *raison et l'expérience*, l'*éternel et le temporel*, l'*intellectuel et le sensible*, l'*abstrait et le concret*. Avec la raison idéaliste, conçue comme pure spontanéité créatrice, comme un *cogito* abstrait imposant au réel des catégories intellectuelles, l'existentialisme prétend n'avoir rien de commun. Sur ce terrain nous le suivons sans réserve. Avec lui nous sommes d'accord pour retourner, selon le mot d'ordre de Husserl, aux choses elles-mêmes. Mais est-ce à dire que la faillite de la raison idéaliste ait été la faillite de la raison métaphysique ? C'est encore à la faveur de cette confusion que l'existentialisme continue à tenir séparées l'une de l'autre la *raison* et l'*expérience* au point de ne pouvoir en saisir jamais la continuité.

Le réalisme ne saurait donc trop insister sur le lien vital qui unit la raison à l'expérience dans la saisie du réel, ni souligner trop fortement qu'une raison sans expérience sensible se condamne à manipuler des essences mortes, qu'une expérience enfin non pénétrée de raison précipite la pensée dans le désarroi. Par l'intégration de ces deux intentionnalités au *cogito*, il élargit au contraire et le *cogito* cartésien et le *cogito* existentialiste. Avec Marcel il ne craint pas d'accepter l'« incarnation » comme le repère central de la métaphysique, comme l'indice existentiel premier. En un sens il fait siennes les idées de Merleau-Ponty sur la perception comme visée du monde et comme voie d'accès à la vérité. Mais ce à quoi il ne saurait céder, c'est la tendance à minimiser le rôle de l'*intelligence*, faculté de l'être réel, dans le dévoilement de la vérité. L'intelligence est tout autant « auprès » du monde que la conscience perceptive, pourvu qu'on la regarde toujours dans sa continuité vitale avec l'expérience sensible. Dans ce monde elle déchiffre un message que la perception ne fait que transmettre. Elle conçoit ce que le sens « éprouve », mais sans le concevoir, tandis que le sens « éprouve » ce que l'intelligence conçoit, mais sans l'« éprouver ». Seuls les préjugés idéalistes qu'il nourrit contre la pensée réaliste, seule une manière tout idéaliste encore de concevoir la connaissance rationnelle empêche l'existentialiste d'intégrer l'intelligence métaphysique à la conscience incarnée.

C'est pourquoi, en dialoguant avec lui, le philosophe réaliste se

préoccupera avant tout de mettre en lumière l'aptitude de la connaissance objective à rejoindre l'*acte d'être* dans son actualité. Il lui fera comprendre que si l'intelligence doit exercer une fonction abstractive, ce n'est pas en vue d'étudier des essences séparées de leur lieu d'origine, mais de les visualiser dans les êtres concrets, bien plus de les y restituer par le jugement existentiel. A cette pensée objective existentielle, l'existentialisme fera, sans doute, grief de rester abstraite, universelle, systématique, désintéressée, de viser le « problème » et non le « mystère », de relever enfin d'un *cogito* anonyme et interchangeable. Le réaliste sera le dernier à le contredire là-dessus. Mais en lui concédant ce point il aura conscience de situer la philosophie dans ses justes limites existentielles sans pourtant la réduire à une connaissance purement essentialiste. La philosophie objective atteint certes l'existant ou l'acte d'être. Il reste cependant qu'il y a beaucoup plus de choses au ciel et sur la terre que n'en peut contenir la philosophie. Et parmi elles signalons par exemple ces activités de communion d'ordre religieux ou esthétique, dont la description phénoménologique, sans être ignorée comme approche pré-philosophique ou méta-philosophique (nous pensons ici à la sagesse des saints), ne pourrait, sans danger sérieux pour la qualité scientifique du savoir, entrer dans la contexture même d'une sagesse philosophique.

La philosophie a ses limites existentielles. Elle n'explore pas le tout de l'acte d'être. Elle ne le suit pas dans ses manifestations successives, son déploiement concret et singulier, mais l'« objective » dans des essences, tout en le retenant comme une limite *intrinsèque*, un élément constitutif de son objet : l'être. Aussi s'arrête-t-elle devant le seuil de la subjectivité comme subjectivité, pour laisser à d'autres activités le privilège de le franchir. Ces activités de communion, par exemple, qui ressortissent à la connaissance par connaturalité affective, ont toute la liberté de manifester et de réaliser la subjectivité en tant que subjectivité. Le philosophe réaliste n'en conçoit aucun chagrin. Sa philosophie ne nourrit pas comme tant d'autres le rêve ambitieux d'absorber tout le réel en concepts, de le transformer tout entier en philosophie lors même qu'elle se reconnaît le droit, au titre de sagesse, de juger à la lumière de l'être les divers moyens de connaissance, d'en tracer la portée et les limites. C'est d'ailleurs dans cet esprit qu'elle

admet le caractère inconceptualisable des replis intimes de la subjectivité. Toutefois elle se garde bien d'en conclure que la subjectivité serait marquée pour autant au coin de l'absurde et de l'intelligible ou de voir en elle un lieu de rendez-vous pour des « ontologies phénoménologiques » divorcées de toute pensée « objective ». L'existentialisme au contraire le pense et l'écrit. Il ne parvient pas à se réconcilier avec l'idée d'une philosophie objective et existentielle à la fois, qui puisse atteindre l'acte d'être, ne fût-ce qu'à la manière d'une limite intrinsèque. S'est-il d'ailleurs sérieusement donné la peine de le faire ? Il est permis d'en douter lorsqu'on le voit ranger sous la rubrique de pensée essentialiste tous les courants traditionnels. Il n'a donc pas su discerner les traits spécifiques de la philosophie de l'être, son souci de tendre avant tout à l'acte d'être, auquel les essences se subordonnent comme des modalités. Car ce n'est pas d'abord l'essence que celle-ci cherche à pénétrer, mais le sujet *existant* dans sa structure essentielle et intelligible, dans ses lois ontologiques et dynamiques. Elle est ainsi à même de fournir à l'existence concrète une base intelligible stable, qui se retrouve dans toutes les situations existentielles. Tout en distinguant dans la subjectivité une zone conceptualisable d'une autre intraduisible en concepts, elle fait de l'acte d'être la jointure même de la « pensée objective » avec la « pensée subjective ». En conséquence il lui est facile de montrer que c'est le même moi *existant* qui s'offre à la fois aux prises de l'expérience vécue et à celles de la connaissance rationnelle; que c'est un seul et même acte d'être qui se révèle à la conscience, ici dans sa structure essentielle, là dans sa structure existentielle, tantôt dans sa nature et sa constitution, tantôt dans ses aventures et ses manifestations successives. C'est pourquoi rien ne justifie à ses yeux la scission opérée par l'existentialisme entre la « pensée subjective » et la « pensée objective », puisque c'est le même sujet qui constitue l'homme essentiel et l'homme existentiel. Pie XII souligne ce fait dans son discours aux membres du Congrès international de Psychothérapie :

> La structure du moi personnel obéit dans le moindre détail aux lois ontologiques et métaphysiques de la nature humaine. C'est elles qui l'ont fermée et qui donc doivent la gouverner et la juger. La raison en est que l'homme existentiel s'identifie dans la structure intime avec l'homme essentiel. La structure essentielle de l'homme ne disparaît pas quand s'y ajoutent les notes individuelles; elle ne se transforme pas non plus en une autre nature humaine. [...] Par conséquent, il serait erroné de fixer pour

> la vie réelle des normes qui s'écarteraient de la morale naturelle et chrétienne [...]. La loi de structure de l'homme concret n'est pas à inventer, mais à appliquer [22].

Si l'existentialisme n'est pas justifié d'avoir consacré une séparation aussi marquée entre les deux modes de pensée, il n'en reste pas moins excusable si l'on veut bien se rappeler l'histoire malheureuse de la « désexistentialisation » de l'être à travers le développement des doctrines philosophiques. Une longue tradition essentialiste, dont Gilson a retracé l'évolution dans l'*Être et l'Essence*, nous a, hélas ! habitué à ne voir dans la philosophie qu'une discipline bonne à manipuler des essences abstraites. Aussi lorsqu'il fut question de récupérer les dimensions existentielles du réel et tout particulièrement de la vie humaine, on ne fut naturellement point enclin à recourir aux philosophies qui avaient fait si peu de cas de l'existence. C'est ainsi qu'on vit l'exploration de l'existence concrète s'accomplir dans une attitude de défiance et d'opposition vis-à-vis de l'intelligence métaphysique et que tôt ou tard on devait la voir sombrer dans l'absurde ou chercher par désespoir son salut dans une foi fidéiste.

Telle était l'alternative désespérante à laquelle la pensée philosophique était vouée en partant d'un *cogito* aux dimensions trop étroites. La phénoménologie se donna l'illusion d'être plus réaliste et existentielle en renonçant, d'une part, au *cogito* cartésien et en tenant compte, d'autre part, de l'« incarnation » ou de la « perception ». Toutefois ce qu'elle donna de fait à la perception, en tant que visée d'un monde perceptible, elle l'enleva du même coup à l'intellection comme visée de l'être. Par le fait même elle rétrécissait d'une autre façon les bases de la conscience intentionnelle. C'est ce qui constitue et demeure sa faiblesse congénitale. Pour y remédier elle n'aurait qu'à restituer à la conscience incarnée l'intention primordiale qui vise l'être comme son correlat noématique.

Elle n'aurait au fond qu'à suivre un mouvement déjà amorcé en ses moments les plus lucides, s'il est vrai qu'elle tente sans cesse de dépasser la pure phénoménologie comme description pour s'adonner à la « phénoménologie de la phénoménologie », au dévoilement des structures ontologiques de l'*être-au-monde* et à la recherche du fonde-

22 *Documentation catholique*, 15 avril 1953, col. 515-516.

ment des fondements. Pour réaliser ce programme, elle a introduit un « *cogito* réflexif », qui vise à comprendre les pourquoi ultimes et à saisir des raisons d'*être*. Mais ce nouveau « *cogito* réflexif », parce qu'il ne veut pas être métaphysique, apparaît comme une sorte d'*épiphénomène* d'un *cogito* incarné et comme l'aveu forcé des droits de la métaphysique. Une tâche très urgente échoit donc à l'existentialisme, celle de préciser les relations d'un tel « *cogito* réflexif » avec la conscience incarnée, celle aussi non moins importante de déterminer la valeur du concept. Tant que les phénoménologies existentialistes n'auront pas élucidé ces deux points, elles seront vouées à l'ambiguïté qui plane sur l'œuvre de Sartre par exemple. Si, en effet, l'« ontologie phénoménologique » de *L'Être et le Néant* est phénoménologique, c'est qu'elle a cessé justement d'évoluer sur le plan ontologique. On y retrouve, sans doute, une terminologie empruntée à l'ontologie. Mais il est permis de nous demander s'il ne faudrait pas plus qu'un vocabulaire ontologique pour rendre compte de l'être du *pour-soi* et de l'*en-soi*, et plus qu'une phénoménologie. Nous croyons que la seule phénoménologie adéquate serait celle qui englobe l'intentionnalité primordiale de la conscience et qui rétablit ainsi l'intelligence métaphysique dans ses droits.

Autrement nous ne voyons guère comment l'existentialisme peut échapper à l'impasse. Comme il croit impossible de tenir à la fois à la « pensée objective » et à la « pensée subjective », il sacrifie arbitrairement la première au profit de la seconde, l'« existence » se révélât-elle inintelligible et absurde.

Jacques CROTEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

LAURENTIUS R. SOTILLO, s.j. — *Compendium juris publici ecclesiastici.* 3ª editio adaucta a P. Eduardo F. Regatillo, s.j. Santander, Editorial Sal Terræ, 1958. 22 cm., 367 p.

Le traité de droit public publié en 1947 par le regretté père Sotillo remporte un succès qui démontre sa valeur.

Cette nouvelle édition conserve toutes les qualités de la première. La disposition logique des différentes parties donne à l'étudiant une vue d'ensemble lucide de toute la matière. L'élimination des questions jadis abondamment traitées, mais aujourd'hui désuètes, permet une concision des plus utiles. Dans les sections concrètes, l'observation de l'ordre du code de droit canonique fait suivre aisément l'argumentation et fournit une excellente justification théologique des canons correspondants. L'on possède ainsi toute une structure doctrinale du système canonique; les arguments tirés de l'écriture sainte, de la tradition, du magistère ecclésiastique, du droit positif, ou de la raison, constituent le fondement ferme et clair de la constitution de l'Église et de ses rapports avec les États civils.

La troisième édition ajoute à la première, en plus de la mise à jour de la bibliographie et de la documentation, quelques exposés nouveaux. Les stipulations du concordat espagnol sont citées à divers endroits, particulièrement au sujet des biens temporels (p. 133-136, 302-303). Quelques thèmes sont maintenant développés, tel celui de l'action catholique (p. 111-113). L'article sur la religion surnaturelle de l'État nous vaut une critique délectable de la « Christianitas Maritainiana » et de la position du père C. Murray, s.j. (p. 188-192). La question du pouvoir indirect occasionne un scholion, dirigé contre le père L. Bender, o.p., sur la subordination indirecte de l'État à l'Église (p. 246-251). Le paragraphe des biens temporels amène un corollaire sur les immunités ecclésiastiques destiné à réfuter une opinion de M. G. Ruiz (p. 297-301).

Dans l'ensemble, grâce à sa concision, sa logique et sa farouche orthodoxie, ce traité de droit public de l'Église nous paraît être actuellement l'un des plus recommandables et des plus pratiques.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

K. HOERMANN. — *Handbuch der Christlichen Moral.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1958. 373 p., Leinen Sch. 96.

Ce « Manuel de morale chrétienne » est le cours donné aux laïcs et catéchistes, par M. Hörmann, professeur de théologie morale à l'université de Vienne. Serait-ce donc une gageure, comme d'aucuns l'ont prétendu, que de vouloir présenter en

quelques centaines de pages, une si vaste matière, sans oublier des questions essentielles et sans se perdre dans le dédale de la problématique spécialisée ? M. H. a parfaitement réussi cette singulière performance. « C'est dans la limitation que la maîtrise se manifeste », disait Gœthe.

Le plan suivi est assez classique. 1° Caractéristiques fondamentales de la moralité : la fin dernière, la loi, la conscience, la vie surnaturelle, la liberté, l'acte humain, la vertu, le péché. 2° La vie morale : l'homme en face de Dieu (vertus et sacrements), l'homme en tant que personne (travail, propriété, hygiène, épanouissement), l'homme et la communauté (famille, État, Église), l'homme et son prochain, l'homme et les réalités terrestres.

Sans jamais tomber dans un excès de scolarité, l'auteur a su résumer la doctrine catholique sur ces différents points dans un style à la fois net et précis, vivant et sobre, parsemé de nombreuses citations bibliques. Son grand souci a été de montrer à nos contemporains que la morale catholique (contrairement à ce qu'on lui reproche quelquefois) n'est point du tout étrangère à la réalité.

Sauf quelques indications bibliographiques, données à la fin de chaque chapitre, le texte se présente dégagé de tout appareil scientifique encombrant.

Ce petit manuel est certainement un des meilleurs dans son genre. Le Tyrolia-Verlag, spécialisé dans la publication des « compendia », a de nouveau rendu un excellent service au laïcat catholique.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Henry Margenau. — *Thomas and the Physics of 1958: A Confrontation.* Milwaukee, Marquette University Press, 1958. 18.5 cm., 62 p.

The 1958 Aquinas Lecture, under the auspices of the Aristotelian Society of Marquette University, was given by Dr. Margenau, Professor of Physics and Natural Philosophy at Yale. Most physicists, such as Jeans, Eddington, Whitehead, etc., have not been content to remain in their field of Science, but have developped some sort of philosophical view of their subject; however, unlike most physicists, Dr. Margenau seems to be aware of and sympathetic to the Aristotelian-Thomistic philosophy of nature. In this booklet, he stresses the respective functions of the senses and of reason in the elaboration of human knowledge, and compares the observational or empirical picture of the world with its rational representation. He shows that one is not the mere duplication of the other, and that they are not equivalent languages, but that things can be said in one that cannot be said in the other. He also deals with material beings from the macrocosmic and microcosmic points of view, with the functions of the "factive" or active intellect, with the epistemological aspects of reality, with the fact that "the creation of matter out of nothing contradicts no physical conservation law", with the stature of St. Thomas as a philosopher of science, and with "the dynamic quality of Aquinas' message".

It is heartening to see a first-rate scientist acknowledge the value of the Thomistic philosophy of nature, and refuse to treat it as irrelevant, antiquated or superseded by present-day science.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

A. Dondeyne. — *Contemporary European Thought and Christian Faith.* Pittsburg, Duquesne University Press, 1958. 26 cm., xi-212 p.

In 1951, Canon Dondeyne wrote, in the "Revue philosophique de Louvain", a series of articles, later presented in a book, which Ernan McMullin and John

Burnheim have now translated. For this edition, the author has considerably modified his original text, and the translators themselves, for the sake of clarity, have taken quite a few liberties with the text. "To help the reader, we have been liberal in our translation policy, taking the paragraph rather than the sentence as our basic unit, to convey the thought and the overtones of the original as far as possible."

The book starts with a detailed account of Existential Phenomenology, the dominant philosophical movement in continental Europe in recent decades, which is presented as an explicit attempt to avoid the twin extremes of rationalism and empiricism, that have characterized most of the philosophy of the last three centuries. The notions of historicity, existence and the "irrational" are explained with the intention of answering some of the objections brought against that novel philosophy, whose defects the author does not fail to mention; while, at the same time, he attempts to bring it closer to traditional Thomism, or, possibly, to change Thomism to suit it. At any rate, this controversial book is inspired by an urgent need for dialogue; but it should be remembered that tolerance is not acceptance. There are still many thinkers who are not convinced that Thomism is outmoded, or that it should fall in line with the latest fads, or that the so-called crisis of the neo-thomistic movement warrants any overhauling of thomistic philosophy and the inventing of any compromise. Though they are aware that there may be some acceptable features in the phenomenological turn of mind, they remain altogether doubtful as to any happy result from the wedding of Aquinas and Husserl, because of a total difference of approach. Instead of inventing, why not try rediscovering?

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Louis Bouyer. — *Humain ou Chrétien ?* Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 18 cm., 160 p.

Dans la magnifique collection « Présence chrétienne », le père Bouyer, de l'Oratoire, qui a déjà une œuvre considérable dont, en particulier, *Du Protestantisme à l'Église*, et qui, depuis sa conversion et son ordination, enseigne à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris, nous gratifie d'un recueil de sept conférences ou méditations, qui ont été lues dans une chapelle universitaire. Comme il nous le dit lui-même dans son Avant-propos, « ce livre est un cri d'inquiétude, sinon un cri d'alarme. Les premières années du vingtième siècle ont été empoisonnées dans l'Église par la crise moderniste. Cette crise va-t-elle recommencer ? Cela semble impensable, mais on dirait que certains font tout leur possible pour la reproduire. » On peut se faire une idée de l'ampleur de cet ouvrage en considérant les titres de chaque chapitre : Dieu en nous; La Création et la Croix; Dépendance et Liberté; Intelligence et Foi; Tradition et Renouveau; Action et Contemplation; Épanouissement et Ascèse. L'auteur ne traite pas ces thèmes *in vacuo*, mais en tenant compte des temps présents, de la vie de l'Église de France, depuis la guerre, et des courants actuels de la pensée, issus des progressistes, qui ont quelquefois confondu apostolat et apostasie, des existentialistes, des marxistes, des déterministes de toutes nuances et de tant d'autres qui pêchent en eau trouble. L'auteur fait appel à la théologie la plus sereine et la plus traditionnelle, qui opère le dépassement des fausses antinomies et des concordances suspectes.

Sans mentionner une seule fois le nom de Teilhard de Chardin, l'auteur revient, à plusieurs reprises, sur quelques-unes de ses élucubrations, qui se sont infiltrées

dans le public et dont discrètement il laisse voir les équivoques et les dangers. Nous ne voulons pas relever toutes ces allusions, mais en voici quelques-unes extraites de différentes conférences : « On dirait vraiment qu'on touche comme du doigt la possibilité immédiate pour l'homme de parachever la création en l'humanisant et du même coup d'accéder lui-même à une véritable sur-humanité, à une humanité démiurgique, créatrice de son propre destin et de celui de l'univers... Ne dirait-on pas que ces nouveaux pouvoirs, que la civilisation contemporaine nous a procurés sur le monde physique, sont comme une récupération des dons préternaturels dont la vieille théologie nous disait que la chute nous avait fait perdre... Il faut en somme, on nous le dit en propres termes, dégager l'idée de la création de la notion néolithique de la paternité divine... La croix, ou plutôt ce dont la croix est pour nous comme l'image, est intérieure à la création ou pour mieux dire à l'évolution créatrice. Celle-ci en effet, de par son progrès en spirale, implique un perpétuel dépassement et donc un perpétuel détachement de ce qu'elle atteint, qui n'est pourtant pas perdu par là mais perdu toujours pour être retrouvé, à un plan supérieur, il est vrai, et dans un monde transfiguré... La croix, c'est la contrepartie des forces d'inertie que la poussée évolutive doit vaincre... La noosphère elle-même, la sphère de l'esprit, après s'être dégagée de la biosphère, ne peut que se polariser, tout entière et ensemble, sur le point oméga; lequel est le nom scientifique de ce que les chrétiens peu éclairés appellent Dieu... Au regard de cette vision d'ensemble, les échecs individuels se résorbent dans le progrès global. Si l'individu, comme il le doit, se replace (par une adhésion d'autant plus joyeusement acceptée qu'à vrai dire il n'y a pas d'autre choix possible) dans l'ensemble, qui seul est sa raison d'être, ces passivités individuelles de diminution se résorbent dans une résultante toute de croissance. Ainsi tout, même les échecs les plus irréparables, se résoudra finalement, lorsque le cône de l'évolution atteindra le point d'impact, dans une réussite totale et définitive. Le tout, pour l'individu, est de reconnaître le sens de l'histoire et de s'y plier, quoiqu'il lui en coûte, sans arrière pensée... On ne voit plus bien comment distinguer encore le corps mystique de l'univers concentrationnaire... Il serait vain de discuter la séduction d'une telle vue des choses pour beaucoup d'esprits modernes. Ici encore, le fait est là : les théologiens grincheux ont beau dire : « quelle pensée savante, mais quelle théologie équivoque », cependant que les savants disent de leur côté : « quelle théologie sublime, mais ce n'est que de la science-fiction » — le public, lui, a jugé. Il est vrai qu'il est parfois aussi prompt à se déjuger et que les concordismes les plus satisfaisants pour une génération risquent fort d'être les plus démodés dès la suivante... Nous citions dans notre précédent entretien cette formule singulière, échappée à la plume d'un savant chrétien qui se voulait philosophe et se croyait peut-être théologien : il écrivait, à une confidente que je n'oserais dire particulièrement bien choisie, que la notion de la paternité divine n'est qu'une survivance de l'âge néolithique. Entendons par là que le Dieu qu'il faut à l'homme moderne ne peut être situé derrière lui, comme un premier moteur dont il dépendrait par tout son être. Il faut plutôt le voir devant lui, comme ce point oméga que son effort librement créateur doit se proposer de rejoindre dans une absolue autonomie. »

Le R.P. Bouyer ne craint pas de s'en prendre à la fausse science ou « science indûment étendue au-delà de ses prises réelles » et qui vient en conflit avec la foi chrétienne authentique. Il est bien au courant de tous les aspects de la pensée moderne et il ne cache pas ses inquiétudes. Il ne cède pas non plus à la tentation de réduire le surnaturel au naturel ou de remplacer les réalités de la foi par les « découvertes » d'une pseudo-science, et il conclut ses entretiens en disant : « Faut-il donc opter pour l'homme en nous ou pour le chrétien ? Cela n'a jamais de sens.

Opter pour l'homme contre le chrétien, c'est finalement opter contre l'homme. Opter pour le chrétien, c'est finalement opter pour l'homme. Opter pour le chrétien, même quand c'est paraître opter contre l'homme, c'est opter simplement pour la mort du vieil homme, nécessaire à la naissance de l'homme nouveau. »

Cet ouvrage d'intelligence et de foi, qui n'a rien de simpliste ni de superficiel et qui peut par moments exiger du lecteur un réel effort d'attention, sera très profitable comme antidote contre certains engouements de l'heure actuelle.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

V. E. FRANKL. — *Das Menschenbild der Seelenheilkunde.* Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1959. 128 S. Englisch broschiert DM 6,80.

Cet ouvrage reproduit le texte de trois conférences données par M. Frankl aux « Semaines universitaires » de Salzbourg en 1957. Son sous-titre : « Critique du psychologisme dynamique » répond mieux à l'objet traité.

Les lecteurs qui connaissent déjà les ouvrages antérieurs de l'auteur, en particulier son *Pathologie des Zeitgeistes* et son *Theorie und Therapie der Neurosen,* trouveront assez peu de neuf dans celui-ci.

C'est un brillant et pétillant exposé du système franklien : « analyse de l'existence » et « logothérapie », qui veut dépasser Freud, Adler, Jung tout en se distançant de Caruso et Daim.

Contre les anthropologies « homunculistes » du biologisme, du psychologisme et du sociologisme, Frankl proclame la nécessité d'une vue complète sur l'homme comme point de départ pour une vraie thérapie.

Non sans raison il insiste sur l'importance d'un diagnostic soigneux : une névrose peut être somatogène, psychogène mais également noögène, selon que son origine se trouve dans une de ces trois dimensions de l'homme. Distinction fondamentale, oubliée quelquefois par la médecine psychosomatique et par une tendance actuelle en psychologie des profondeurs. Certaines expressions, condamnant en bloc toute psychologie dynamique, demanderaient à être nuancées. M. Messner, également professeur à Vienne, a montré qu'il est parfaitement possible d'élaborer une anthropologie et une éthique personnalistes tout en partant des aspirations et dynamismes humains (cf. *Widersprüche in der menschlichen Existenz* et *Kulturethik*).

Mais, comme l'auteur l'avoue lui-même terminant cet exposé splendide, « c'est peut-être parce que j'ai dû arracher la poutre de mon œil à moi, que je remarque si facilement la paille dans celui des autres ».

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

G. L. VOGEL. — *Tiefenpsychologie und Nächstenliebe.* Mainz, M. Grünewald-Verlag, 1957. 72 S. 8°. Kartonniert DM 3,20.

A la lecture de cette petite plaquette on est frappé par plusieurs de ses qualités qui ne sont pas toujours le fort des écrivains qui se risquent sur ce terrain. En effet, l'auteur a réussi la performance de donner un très bon aperçu de la psychologie des profondeurs, une analyse théologique de la charité chrétienne et une étude sur la rencontre des deux : concurrence, coexistence ou coopération. Le tout présenté en assez peu de pages et dans un style remarquablement simple et clair.

Particulièrement original et de très grande valeur est ce que M. Vogel nous donne au sujet du refoulement : attitude qu'il met en contraste avec celle inspirée par l'agapè, telle que saint Paul l'a décrite dans 1 Cor. 13.

Nous souhaitons beaucoup de lecteurs attentifs à cet ouvrage tonifiant.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

K. WOLFF. — *Psychologie und Sittlichkeit.* Stuttgart, E. Klett-Verlag, 1958. 274 S. Leinen 15,50 DM.

Voici une nouvelle contribution importante au dialogue animé qui se poursuit depuis plusieurs années entre psychanalystes et théologiens. L'ouvrage est écrit dans un ton calme et objectif. On pourrait même dire : noble et irénique. L'auteur ne se pâme pas d'admiration devant Freud ou Jung. Il formule nettement ses réserves et mises au point sans jamais s'abandonner aux railleries caustiques.

Le chapitre qui nous semble le plus neuf et le mieux pensé, est celui sur le rêve. M. Wolff souligne l'unité vitale des phénomènes oniriques avec l'existence personnelle et morale du sujet, leur valeur pour la connaissance de soi tout en maintenant la suspension de la responsabilité : « l'on ne peut pas se repentir de ses rêves » (p. 236).

Il s'oppose résolument à E. Neumann *(Tiefenpsychologie und neue Ethik)* qui a essayé d'identifier l'intégration psychique (au sens jungien) avec la moralité personnelle. Pour M. Wolff au contraire, l'originalité et la rationabilité des phénomènes éthiques (la culpabilité, le devoir, la conscience) ne font aucun doute. On ressent l'influence aussi bien de Kant que de Scheler. La personne ne vit point repliée sur elle-même, tel l'uroboros symbolique, dans une exaltation de l'irrationnel; mais elle s'épanouit dans la communion avec autrui.

A signaler également les réflexions pertinentes sur l'insuffisance du « sentiment » comme critère de la moralité (p. 39-64); celles sur l'aveu et le pardon (p. 98-104); l'analyse de l'« ombre » (p. 192) et la psychologie de la résolution (p. 248-264). Nous croyons toutefois inexacte l'interprétation de la pensée de M. Gebsattel, telle que l'auteur l'expose à la page 209 dans un sens égocentrique, voire autiste. Ensuite on aimerait chez M. Wolff une notion plus nuancée de la névrose. Quand il la définit comme « le refus d'un comportement moral » (p. 268), il a sans doute raison pour les cas qu'il examine (refoulement de la culpabilité, infidélité conjugale, exploitation du prochain, évitement d'une activité créatrice). Mais c'est une extrapolation que de vouloir trouver pareille responsabilité à la racine de toute névrose. Il en existe par exemple qui sont nettement somatogènes. L'absence d'un registre est justifiée par la table des matières assez détaillée.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. Herausgegeben von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg. (248 S.) Kart. S. 120. Selbstverlag des Institutes. Auslieferung : A. Weis, Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 12.

Les professeurs de l'Institut Philosophique de Salzbourg viennent d'entreprendre la publication d'une revue « annuelle », sous la devise « Pacem et Veritatem diligite ». Paix et vérité : à notre époque de spécialisation et de séparation entre les disciplines scientifiques, un contact s'impose; non pas une simple coexistence, mais une collaboration respectueuse des compétences respectives.

B. Thum soulève le problème de « l'ontologie du temps d'après la conception objective ».

J. Bauer, dans ses « Gloses sur le réalisme mitigé », s'efforce de prouver qu'il n'existe point de concepts univoques et que la connaissance humaine est foncièrement marquée par l'analogie.

J. Bernhart nous apporte une « Doctrine sur l'histoire à la lumière de la philosophie et de la théologie ».

J. Schächer essaie de montrer que « Aristote est (vraiment) Aristotélicien », c'est-à-dire que Zürcher a eu tort en attribuant une partie du *Corpus Aristotelicum* à Théophraste.

B. von Hebenstreit entreprend « une élucidation psychologique des phénomènes enregistrés par la Geistesgeschichte ».

E. Herbrich montre, en se rapportant au test Rorschach, que la liberté échappe aux investigations psychodiagnostiques.

A. Auer répond dans un article aux critiques soulevées contre son ouvrage sur le droit naturel.

Si c'est avec une certaine appréhension que l'on voit se multiplier continuellement les périodiques déjà tellement nombreux, les auteurs de celui-ci méritent nos chaleureuses félicitations pour la haute teneur de ces études. L'Institut de Salzbourg a quelque chose à nous dire !

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Studien aus dem Jung-Institut. VII. *Das Gewissen.* Zürich, Rascher Verlag, 1958. 208 p., DM 18.

S'il y a une donnée *a priori* dans la vie psychique de l'homme, c'est bien la conscience (morale), l'expérience de cette « voix » intérieure et mystérieuse. Et pourtant, jusqu'à dernièrement, les auteurs des manuels de psychologie expérimentale ne se donnaient pas la peine de l'étudier. Grâce à la philosophie existentialiste, la phénoménologie et la psychologie des profondeurs, nos contemporains se penchent de nouveau sur ce phénomène si profondément humain.

L'institut Jung de Zürich a eu l'heureuse idée de consacrer un symposion à ce thème qui ne passera pas inaperçu.

H. Zbinden, professeur de sociologie culturelle (Berne), traite de « la conscience à notre époque ».

E. Boehler, professeur de sciences économiques (Zürich), nous parle de « la conscience dans la vie économique ».

R. Werblowsky, professeur d'histoire des religions (Jérusalem), étudie « la conception juive de la conscience ».

H. Schaer, professeur de psychologie religieuse (Berne) : « La conscience dans la perspective protestante. »

J. Rudin (Zürich) : « La conception catholique de la conscience. »

E. Blum, psychiatre à Berne, examine « la doctrine de Freud sur la conscience ».

C. G. Jung : « La psychologie de la conscience. »

Ces mélanges — de valeur inégale — constituent un ensemble fort intéressant où le théologien, désireux de compléter son information historique et psychologique, trouvera énormément de choses à glaner. L'ouvrage est superbement édité par le Rascher-Verlag; mais un registre en faciliterait la consultation.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

H. E. Hengstenberg. — *Philosophische Anthropologie.* Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 1957. X-396 p., DM 24.

Les antropologies se succèdent mais elles ne se ressemblent pas. M. Hengstenberg est déjà intervenu à plusieurs reprises dans le débat par des livres fortement pensés. C'est en quelque sorte une synthèse de ses conceptions qu'il nous donne dans l'ouvrage présent.

Les noms de Hartmann, Scheler, Heidegger, Gehlen, qui apparaissent fréquemment dans les notes, orientent le lecteur sur les courants d'idées dans lesquels s'inscrit M. H. Mais il ne se contente nullement de répéter les phrases des « maîtres ». Penseur courageux et personnel, sans cesse il discute, nuance, compare, oppose et synthétise.

La première partie du livre : « Phénoménologie de l'homme » constitue la mise en place des idées de base qui commandent l'ensemble de cette anthropologie. L'auteur y élabore sa catégorie de « Sachlichkeit » : c'est l'attitude positive d'accueil et d'acceptation de la réalité. Option fondamentale de droiture, d'adhérence à l'être qui animera toute décision ultérieure et en particulier le comportement moral à l'égard du prochain. Cette attitude de « conspiration » oblative est à l'opposé de celle du refus, l'autre possibilité de l'homme qui est essentiellement l'artisan de son destin.

Dans le problème ardu « peut-on se servir de la stratification (niveau végétatif, animal, spirituel) pour aborder l'étude de l'homme », M. H. occupe une position originale, que nous ne pouvons songer à résumer ici.

Ses analyses ont le mérite de ne jamais se cantonner dans la description pure : toujours elles débouchent sur le plan résolument éthique et philosophique. Remarquables à ce point de vue sont surtout les pages concernant la liberté, la conscience, la personne et l'agir humain.

Un livre neuf, beau et riche, muni d'un registre détaillé, que les éditions Kohlhammer nous ont présenté sous une forme impeccable.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du "Prologue" de saint Jean

(suite)

IV. — LA *SOMME CONTRE LES GENTILS.*

L'examen sommaire de quelques *prologues* a permis d'établir que le thème biblique de la Sagesse anime et dirige la contemplation et l'enseignement de saint Thomas d'Aquin [1]. Sachant nos lecteurs au courant des exposés qui sont à bon droit devenus classiques sur la conception thomiste de la théologie, nous nous sommes limité à quelques textes moins connus dans lesquels les articulations majeures de la doctrine sont présentées selon le rythme commun aux *Hymnes à la Sagesse* de l'Ancien Testament et au *Prologue* de l'*Évangile selon saint Jean.* Sans diminuer en rien la valeur des travaux auxquels on vient de faire allusion — et l'auteur de ces lignes ne dira jamais assez tout ce qu'il leur doit, — la perspective que nous adoptons ici permet d'aborder l'enseignement du saint docteur par un autre bout et de mettre en relief une dimension de sa théologie qu'on n'avait peut-être pas assez remarquée. De l'interprétation de la théologie à la lumière de la conception aristotélicienne de la science, la perspective se trouve ainsi orientée vers une insistance sur le caractère sapientiel de la doctrine sacrée. Celle-ci se révèle comme un effort de plus en plus lucide en vue d'exprimer en termes analogiques l'ineffable mystère de Dieu et du salut à la lumière de l'Éternelle Sagesse et du Verbe de Dieu. Le caractère proprement chrétien d'une telle entreprise n'échappera à personne, si même une consultation superficielle faisait naître quelques scrupules du fait que la christologie n'apparaît que dans la troisième et dernière partie du chef-d'œuvre qu'est la *Somme de Théologie.* Qui, en effet, oserait reprocher à saint Jean de ne parler du Christ que vers la fin du *Prologue* dans lequel il brosse un majestueux tableau de son Évangile ?

1 Voir *R.U.O.*, 29 (1959), p. 5*-23*.

Il importe maintenant de pousser davantage notre enquête et d'aborder successivement les synthèses magistrales que sont les deux Sommes.

D'abord, la *Somme contre les Gentils.* En raison de l'extraordinaire richesse des textes — eux aussi malheureusement trop peu connus, — il nous semble préférable de limiter nos remarques et commentaires au strict minimum afin de nous laisser façonner petit à petit par leur esprit. Cela, sans doute, entraînera des répétitions. Mais de mettre ainsi nos pas dans ceux de saint Thomas semble l'unique façon d'assimiler vitalement sa doctrine [2].

> Rien n'est plus dangereux, ni hélas plus fréquent [remarquait un jour E. Gilson dans une de ces phrases vigoureuses dont il a le secret] qu'un théologien mal satisfait de ce qu'il ignore, impatient d'aller au-delà d'un terme que lui-même n'a pas atteint, et résolu à remplacer par une structure nouvelle l'ancienne dont l'ordre et la portée lui échappent. De toutes les sciences, il n'en est aucune où la *docilitas* ne soit plus impérieusement requise de la part du disciple. Le pire ennemi de l'invention y est l'impatience d'innover [3].

Sans nous préoccuper de savoir quels auteurs sont ici visés, faisons notre profit de l'avertissement autorisé qu'on vient de lire, et essayons de découvrir l'âme profonde de la synthèse thomiste en refaisant avec saint Thomas le chemin qu'il a fait le premier.

Nous consulterons d'abord le prologue dans lequel saint Thomas détermine le propos, la méthode et le plan de son œuvre (A). Nous grouperons ensuite en deux paragraphes les enseignements qui se rapportent au thème général de cette recherche : l'essence divine comme « propria ratio » de toutes choses (B), le Verbe de Dieu, qui est aussi Verbe de toutes choses, comme source de toute connaissance intellectuelle (C). Quelques brèves conclusions tenteront de faire le point du chemin parcouru avant d'aborder l'étude de la *Somme de Théologie.*

[2] Nous utiliserons, avec la permission de l'éditeur que nous tenons à remercier, la traduction des livres II-III-IV parue chez P. Lethielleux (1950-1957). Le livre I n'a pas encore été publié. Les auteurs de cette traduction sont les RR.PP. dominicains Gerlaud, Corvez, Moreau, Paissac, Kerouanton et Bernier. *Chaque fois que nous indiquons la page* où se trouvent les textes que nous transcrivons, *c'est à cette édition que nous renvoyons.* On constatera que nous avons conservé le latin pour les citations de l'Ecriture. C'est pour attirer l'attention de nos lecteurs plus encore que n'aurait fait l'utilisation du caractère italique.

[3] *La Sagesse et le temps,* dans *Lumière et Vie,* 1 (1951), p. 89.

A. « Sapientis officium prosequi » (livre I, ch. 1-9).

Quels que soient les problèmes que soulève la détermination précise de la date, des destinataires et du sens général de la *Somme contre les Gentils*, on peut affirmer sans aucune crainte de se tromper qu'elle est une *œuvre de sagesse*. C'est ainsi que saint Thomas la présente dès les premiers chapitres qui forment un long prologue où il explique le propos de tout l'ouvrage, sa méthode et son plan. Ces chapitres constituent un des plus importants exposés méthodologiques du saint docteur sur la fonction du théologien. C'est bien, en effet, de théologie qu'il s'agit. Sans doute la philosophie y occupe une large place, ce qui a pu donner le change à plus d'un lecteur, mais cette philosophie est au service de la théologie : *sibi, quasi principali*, déclare saint Thomas, *philosophia humana deservit* [4]. Ce qui va suivre le montrera amplement.

1. *Le propos de l'œuvre* (ch. 1-2). — Comme il en a l'habitude, saint Thomas transcrit en tête de l'ouvrage un texte de l'Écriture sur lequel s'appuie la structure de son exposé. Il l'emprunte au livre des *Proverbes*, dans un contexte portant sur la Sagesse (8, 7) : *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium. Méditer*, c'est-à-dire approfondir les plus hautes vérités sur Dieu; les *défendre*, c'est-à-dire combattre et réfuter les erreurs qui les contrarient. Tel est le double rôle de celui qui veut être véritablement sage [5].

Il importe d'attirer l'attention sur l'inspiration nettement chrétienne de ce chapitre où l'ultime explication est fournie en termes de vérité, souverain bien de l'intelligence. La clef, le pivot, de cet exposé ne réside pas dans les notions aristotéliciennes de sagesse et de philosophie première, mais dans les paroles du Christ définissant sa mission : *Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se*

[4] Livre II, ch. 4 : « Si qua vero circa creaturas communiter a Philosopho et a Fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. [...] Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos [toujours le rappel de l'analogué inférieur] Prima Philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. » — Voir *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 7 : éd. B. Decker, p. 97, l. 1-8.

[5] « Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et aliis disserere [on reconnaît le « contemplata aliis tradere »], ita eius est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore Sapientiæ duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur [...] » (livre I, ch. 1, *in fine*).

venisse in mundum testatur, dicens Jean. 18, 37 : *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati (cir. med.).* Voilà la véritable source du culte que saint Thomas voue à la vérité. Un indice textuel confirme notre interprétation. La suite du texte porte en effet : *Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis.* Et la première rédaction de ce chapitre ajoutait aussitôt : « *Cui quidem philosophicæ sententiæ concordat dictum Augustini X Confessionum, quod beatitudo est gaudium de veritate, cum tamen sapientem in II Libro de Libero Arbitrio definiat eum qui de beatitudine et his quæ ad eam pertinent recte sentit* [6]. »

Cet accord de la raison avec la foi ne pouvait que réjouir saint Thomas et lui fournir un nouveau motif de poursuivre son œuvre de sagesse. Aussi entonne-t-il ce qu'on peut bien appeler un hymne à la Sagesse (livre I, ch. 2) :

> Parmi toutes les œuvres auxquelles se consacrent les hommes, la recherche de la sagesse est la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile et celle qui cause le plus de joie.
>
> Plus l'homme se consacre à sa recherche, plus il entre en participation dès ici-bas de la véritable béatitude [du ciel]. *Beatus vir qui in sapientia morabitur* (*Eccli.* 14, 22). C'est là son excellence.
>
> Celui qui s'y adonne accède d'une façon toute spéciale à la ressemblance avec Dieu *qui fait tout avec sagesse* (*Ps.* 103, 24). C'est là sa grandeur. En conséquence, la similitude étant cause de dilection, l'étude de la sagesse nous fonde dans l'amitié de Dieu plus que toute autre occupation *(præcipue)*. C'est pour cela qu'on lit dans la *Sagesse* (7, 14) : *Infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiæ Dei.*
>
> Son utilité est indiquée au même livre inspiré qui assure que la poursuite de la sagesse conduit au règne de l'immortalité : *Concupiscentia sapientiæ deducet ad regnum perpetuum* (*Sap.* 6, 21).
>
> C'est encore l'Écriture qui nous enseigne l'excellence de la joie qu'elle procure : *non habet amaritudinem conversatio illius nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium* (*Sap.* 8, 16).

Il ne fait aucun doute qu'un aristotélicien averti peut indiquer plusieurs passages où le Stagirite parle de la vie spéculative en termes analogues [7]. Saint Thomas les avait-il en mémoire en rédigeant ce chapitre ? Ne seraient-ce pas plutôt ses convictions chrétiennes enracinées dans l'Écriture qui le portent à lire dans les textes même d'Aristote des affirmations en désaccord avec certaines positions fonda-

[6] Ed. Leonina, t. XIII, *Appendix*, p. 6* a 10-13.

[7] Nous avons touché ce point dans *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Ottawa, Editions de l'Université, 1956, p. 175-179.

mentales de celui-ci ? Signalons, à titre d'exemple, deux passages de son *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque.* Dans le premier, alors qu'Aristote insiste sur la parenté entre la contemplation spéculative de l'homme et la spéculation qui fait la félicité des dieux, saint Thomas introduit tout naturellement l'idée chrétienne de la création par le Verbe : « *Et speculatione sapientiæ sua omnia fecit* [8]. » Dans le second, tandis qu'Aristote fait appel à la croyance commune — y croit-il vraiment ? — qui veut que les dieux s'intéressent aux affaires des hommes, saint Thomas paraphrase :

> *Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis* rationabile est, quod delectetur circa homines de eo quod est optimum in eis, et quod est cognatissimum, idest simillimum Deo. Quod quidem est intellectus, ut ex præmissis patet. Et per consequens, rationabile est, quod Deus maxime benefaciat his qui amant intellectum [9], et honorant ipsum bonum intellectus omnibus aliis præferentes, quasi ipsi Dii curant de his qui recte et bene operantur. Manifestum est autem, quod omnia prædicta conveniunt sapienti. Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas. Sapiens etiam bene et recte operatur. Relinquitur ergo, quod ipse sit Deo amantissimus. Ille autem est felicissimus, qui maxime amatur a Deo qui est fons omnium bonorum. Relinquitur etiam secundum hoc, quod quia felicitas hominis dicitur esse per hoc quod amatur a Deo, quod sapiens est maxime felix [10].

La similitude est manifeste entre ces textes et ceux du chapitre de la *Somme contre les Gentils* qu'on vient de lire. De même, leur parenté avec les thèmes rencontrés depuis le début de notre travail.

Ce contexte donne tout son sens aux dernières lignes du chapitre où l'on perçoit l'écho fidèle de l'*ut testimonium perhibeam veritati* du Christ définissant sa mission en ce monde.

> Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios : ut enim verbis Hilarii utar, *ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur* [*De Trin.*, I, 37] (livre I, ch. 2).

L'âme religieuse de saint Thomas éclate dans cette phrase. Elle donne à sa théologie un sens que le vocabulaire analogique qu'il utilise

8 *In X Eth. Nic.*, lect. 12 : éd. Spiazzi, o.p., n° 2123. Le père R.-M. Gauthier, o.p., n'a proposé aucune correction pour ce passage ni pour le passage suivant dans *Bulletin thomiste*, 8 (1947-1953), p. 138-139.

9 On se rappelle la formule de saint Augustin : *Intellectum valde ama* (*Epist.* 120 : *P.L.*, t. 33, c. 459).

10 *In X Eth. Nic.*, lect. 13 : n°s 2133-2134.

n'avait pas dans les systèmes philosophiques où il a été d'abord techniquement élaboré. Le respect d'Aristote pour la vérité fait place à un véritable culte, celui-là même qui s'adresse au Christ *divina Sapientia carne induta.* Nous le verrons mieux encore par la suite.

2. *La méthode adoptée dans la « Somme contre les Gentils ».* — Il serait trop long d'exposer dans tous ses détails la réflexion méthodologique des chapitres 3-8. La perspective adoptée dans ces pages nous oblige cependant à retenir quelques-unes des affirmations majeures où saint Thomas explique en fonction de la divine sagesse l'utilisation qu'il entend faire des vérités auxquelles la raison humaine peut atteindre.

L'homme a vis-à-vis de Dieu des rapports de disciple à Maître. Or il est évident que le maître doit posséder lui-même ce qu'il enseigne à son élève. Après avoir rappelé cette vérité, saint Thomas poursuit :

> La connaissance naturelle que nous avons des principes nous vient de Dieu puisqu'Il est l'auteur de notre nature. Ces principes sont donc, eux aussi, contenus dans la sagesse divine. C'est pourquoi tout ce qui est contraire à ces principes naturellement connus est contraire aussi à la divine sagesse et ne peut venir de Dieu. Pour la même raison, rien de ce qui nous est révélé par Dieu ne peut contredire la vérité connue par la connaissance naturelle (livre I, ch. 7).

L'étonnante confiance que saint Thomas accorde aux premiers principes naturellement connus n'a pas d'autre explication. Il discerne en eux une véritable participation de la divine sagesse qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. C'est pourquoi, à son avis, non seulement la foi n'a rien à craindre de la raison, mais toute affirmation de la raison à l'encontre des propositions certaines de la foi chrétienne trahit par cette opposition même son manque de vérité.

Le saint docteur prolonge sa pensée et précise la situation de la raison par rapport à la foi. Les objets sensibles, qui sont le point de départ de toutes nos connaissances humaines, portent en eux-mêmes un reflet du Créateur. Cette imitation, ce « vestige », sont toutefois nettement insuffisants pour manifester la substance même de Dieu. Celle-ci ne se révèle que dans la foi (d'une façon encore bien imparfaite) avant de se révéler complètement dans la vision face à face. La raison ne peut donc tirer des créatures que des approches du mystère propre de Dieu *(verisimilitudines)*, jamais elle n'atteindra l'évidence d'une

conclusion rigoureusement démontrée ni d'une vérité intuitivement perçue. Il ne s'ensuit pas, cependant, que la recherche de ces « vraisemblances » soit inutile. Bien au contraire. Quelle que soit leur débilité, ces « vraisemblances » ont leur prix pourvu qu'on évite la présomption de croire qu'elles conduisent à une véritable preuve. Aristote l'avait pressenti, « les choses éternelles sont d'un tel prix que le moins qu'on puisse en connaître, de soi, dépasse la connaissance de tout le reste [11] ». Saint Hilaire ne pense pas autrement :

> Cui quidem sententiæ auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro *De Trinitate* [Lib. II, c. 10-11], loquens de huiusmodi veritate : Hæc credendo incipe, procurre, persiste : etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiæ comprehendere præsumens : sed intellige incomprehensibilia esse (livre I, ch. 8, *in fine*; voir *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, c. et ad 7 : éd. B. Decker, p. 82-85).

Ce n'est pas le lieu de développer pour lui-même le thème de la richesse et de la pauvreté de la connaissance des mystères de Dieu obtenue à la lumière de la raison naturelle et de la foi surnaturelle. Le début du livre II ajoute quelques précisions qui nous ramènent au grand thème de la sagesse de Dieu.

Voulant montrer comment la considération des créatures est utile au progrès de la foi, saint Thomas énumère les raisons suivantes :

> D'abord, en méditant sur ces œuvres [de Dieu], nous pouvons nous émerveiller quelque peu de la sagesse divine et la contempler. En effet, les œuvres dont l'art est le principe reflètent cet art lui-même, étant faites à sa ressemblance. Or c'est par sa sagesse que Dieu donne l'existence aux choses, selon ce mot du *Psaume* (103, 24) : *Omnia in sapientia fecisti.* Et donc, par la considération de ses œuvres, nous pouvons nous faire une idée de la sagesse divine, qui est diffusée, pour ainsi dire, dans les créatures par une sorte de communication de sa ressemblance, comme l'enseigne l'*Ecclésiastique* (1, 10) : *Effudit illam,* scilicet sapientiam, *super omnia opera sua.*
>
> La considération des créatures établit l'homme dans une certaine ressemblance de la perfection divine. Nous avons montré, en effet, dans le Ier Livre, que Dieu, en se connaissant soi-même, voit dans son essence toutes les autres choses. Et donc, puisque la foi chrétienne instruit l'homme principalement sur Dieu, et lui donne aussi, par la lumière de la révélation divine, la connaissance des créatures, il en résulte pour lui une certaine ressemblance avec la sagesse divine. D'où ce mot de la

11 *De partibus animalium,* I, 5, cité par saint Thomas au Livre I, ch. 5, avec les lieux parallèles de l'*Ethique à Nicomaque* (livre X, c. 7, 8) et du *De Cœlo et Mundo* (c. 12, 1). Voir aussi livre III, ch. 25.

IIe Épître aux Corinthiens, 3, 18 : *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur.*

Il est donc évident que la considération des créatures contribue à l'édification de la foi chrétienne. Voilà pourquoi il est écrit dans l'*Ecclésiastique*, 42, 15 : *Memor ero operum Domini, et quæ vidi annuntiabo : in sermonibus Domini opera eius* (Livre II, ch. 2, p. 19-21).

Le chapitre suivant développe une autre utilité de la connaissance de la nature des choses créées : elle permet de réfuter les erreurs au sujet de Dieu. C'est là, on s'en souvient, la seconde fonction du sage. L'exposé de saint Thomas serait à transcrire en entier. Relevons du moins quelques passages.

La considération des créatures est nécessaire non seulement à l'édification de la vérité mais aussi à la réfutation des erreurs sur Dieu. Il arrive, en effet, que les erreurs ayant pour objet les créatures éloignent de la vérité de la foi, parce qu'elles sont en contradiction avec la connaissance vraie de Dieu. Or ceci peut se produire de différentes manières. [...] On minimise la puissance divine à l'œuvre dans les créatures, parce qu'on ignore la nature de ces dernières [12]. [...]

On voit donc clairement l'erreur de ceux dont parle saint Augustin dans son livre *De l'origine de l'âme*, et qui disaient que ce qu'on peut bien penser au sujet des créatures n'importe en rien à la vérité de la foi, pourvu qu'on ait sur Dieu des idées exactes. En effet, l'erreur relative aux créatures rejaillit sur l'idée qu'on se fait de Dieu lui-même et, soumettant l'esprit de l'homme à certaines causes autres que Dieu, elle le détourne de ce Dieu vers lequel la foi s'efforce de le conduire.

C'est pour cela que l'Écriture menace de certaines peines, comme elle fait pour les infidèles, ceux qui se trompent au sujet des créatures : *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum eius, destrues illos et non ædificabis eos* (*Ps.* 27, 5). Et dans la *Sagesse*, 2, 21 : *Hæc cogitaverunt et erraverunt*, et elle ajoute : *non iudicaverunt honorem animarum sanctarum* (livre II, ch. 3, p. 21-23).

Ces longues citations mettent en plein relief la raison fondamentale de la place qui est faite à l'analyse des créatures dans la théologie de saint Thomas d'Aquin. Le saint docteur essaie de voir les créatures « quasi oculo Dei ». Si ces textes étaient mieux connus et plus assidûment médités, on ne se laisserait pas aller si légèrement à blâmer le docteur angélique d'avoir frelaté le vin du message chrétien en y mêlant l'eau païenne de l'aristotélisme. Bien loin d'être païennes, les créatures sont une manifestation des idées divines. Aussi différentes qu'elles soient dans leur expression, l'attitude de saint Thomas et celle de saint François d'Assise procèdent d'une source identique. La

[12] Le texte latin me semble plus net : « Tertio vero, ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur. »

découverte de Dieu présent dans le monde fait éclater le cantique de saint François, tandis qu'elle suscite en saint Thomas l'admiration qui est le stimulant de la recherche et qui pousse à l'analyse aussi minutieuse que possible afin de ne rien laisser perdre des rayons où se manifeste la Lumière et la Sagesse incréées.

On connaît la distinction établie par saint Thomas entre la façon dont le philosophe et le théologien envisagent les créatures. Le texte où il l'exprime nous ramène encore une fois au foyer lumineux qui éclaire chacune des étapes de notre recherche, la Sagesse divine :

> En Philosophie, où l'on étudie les créatures en elles-mêmes pour s'élever ensuite jusqu'à la connaissance de Dieu, la considération des créatures est première; celle de Dieu ne vient qu'après. Dans la doctrine de la foi, au contraire, où les créatures ne sont envisagées que par rapport à Dieu, c'est l'étude de Dieu qui précède celle des créatures. Cette dernière doctrine est donc plus parfaite que la philosophie, de par sa ressemblance plus grande avec la science divine, puisque Dieu se connaît d'abord lui-même et voit en lui-même tout le reste [13].

Après avoir ainsi justifié l'utilisation de la raison et de la philosophie pour une meilleure intelligence des mystères divins et une réfutation plus décisive des erreurs qui s'y opposent, saint Thomas annonce le plan de son ouvrage qui s'inscrit nettement dans la ligne de la « doctrine de la foi » dont il vient de parler.

3. *Le plan d'ensemble* (livre I, ch. 9; livre IV, ch. 1). — Les vérités que le théologien considère se divisent en deux groupes : celles que la raison découvre en considérant les reflets de Dieu dans ses créatures; celles que la raison ne peut pas atteindre par ses propres forces mais que seule la foi lui fait connaître. Le travail du sage consistera donc à approfondir les unes et les autres, ainsi qu'à réfuter les erreurs qui s'opposent à chacune d'elles. La différence d'objet entraînera une double méthode. Pour le premier groupe de vérités (livres I-III), on utilisera les procédés de la démonstration scientifique. Quant au second groupe (livre IV), il faudra *recevoir, comme principes de notre science, les vérités que nous livre la sainte Écriture et, en les défendant contre les attaques des incroyants, essayer, à la lumière de notre esprit, de pénétrer ces vérités qui nous sont offertes toutes enro-*

[13] Livre II, ch. 4, p. 25-27. Voir aussi *In I Sent., epilogus* et *In II Sent., prologus*; *In Boetium de Trinitate, Prol.* : éd. B. Decker, p. 46, l. 3-7.

bées d'ombre[14]. Prétendre démontrer comme aux livres précédents serait ici tout à la fois une erreur et une attitude qui nous rendrait ridicules aux yeux des adversaires.

Il n'est pas impossible que cette division soit commandée par une problématique arabe[15]. J'ai l'impression qu'on peut reconnaître dans cette distribution de la matière une influence plus ou moins consciente du *De Trinitate* dans lequel saint Augustin scrute d'abord les paroles de l'Écriture qui sont comme l'incarnation des idées divines, pour se pencher ensuite avec autant de respect et d'attention sur les créatures elles-mêmes afin d'y découvrir les vestiges et les images des mêmes idées divines que l'Écriture traduisait à sa façon[16]. L'ordre inverse adopté par saint Thomas s'explique sans doute par le caractère apologétique de son œuvre.

Pour l'un et l'autre groupe de vérités qu'on vient de distinguer, saint Thomas distribue ses considérations selon une division tripartite parallèle :

Livre I — Dieu considéré en lui-même	Livre IV, ch. 2-26 : Trinité
Livre II — Dieu considéré comme créateur	27-78 : Incarnation
Livre III — Dieu comme maître et gouverneur	79-97 : Rétribution finale.

Cette division fait aussitôt songer au schème néo-platonicien de l'*exitus-reditus*. Il faut noter, cependant, que dans cette perspective l'Incarnation appartient au mouvement de l'*exitus* puisqu'elle est considérée comme la plus admirable des œuvres de Dieu[17].

Par ailleurs, ceux qui nous ont suivi jusqu'ici ne manqueront pas de comparer cette division tripartite avec celle du prologue de saint Jean selon l'analyse qu'en fait saint Thomas :

Joannes non solum docuit quomodo Christus Iesus, Verbum Dei,
est Deus super omnia elevatus [livre I],
et quomodo omnia per ipsum facta sunt [livre II],
sed etiam quod per ipsum sanctificamur, et ei per gratiam quam nobis infundit inhœremus [livre III][18].

14 Livre IV, ch. 1, p. 25.

15 Voir *Béatitude et Théologie morale...*, p. 225, note 23.

16 Voir H. Paissac, o.p., *Théologie du Verbe*, Paris, Cerf, 1951, p. 48; *In Boetium de Trinitate, Prol.* : éd. B. Decker, p. 47, l. 5-7.

17 « Nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum. » Voir *infra*, p. 139*.

18 Voir *R.U.O.*, 29 (1959), p. 17*-20*. On s'étonne de ne pas trouver la *Somme contre les Gentils* parmi les œuvres mises en parallèle par le père A. Hayen, s.j., dans *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, 1957, t. I, p. 106-112. De toutes les œuvres de saint Thomas, c'est peut-être celle qui offre le plus

Si l'on tient compte de la préoccupation apologétique qui commande la division majeure de la *Somme contre les Gentils,* on peut assez facilement retrouver le mouvement que saint Thomas découvrait dans les quatre *Livres des Sentences* du Lombard :

Per sapientiam enim Dei

manifestantur divinorum abscondita [livre I et livre IV, ch. 2-26],

producuntur creaturarum opera [livre II],

non tantum producuntur, sed restaurantur [livre IV, ch. 27-78],

et perficiuntur : illa dico perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit [livre III et livre IV, ch. 79-97] [19].

Ces comparaisons sont éclairantes parce qu'elles révèlent une constante dans la pensée de saint Thomas. C'est en effet en fonction de la Sagesse et du Verbe de Dieu que sa pensée se développe : il considère tout « quasi oculo Dei ». Cela ressortira plus clairement encore de l'examen des deux thèmes que nous abordons maintenant.

B. « Essentia divina potest accipi ut propria ratio singulorum » (livres I-III).

Les pages qui suivent ne prétendent pas faire un inventaire exhaustif des passages des livres I-III où se fait sentir l'influence du thème de la Sagesse éternelle. Il faudrait reprendre tout l'effort d'intelligence du saint docteur. Signalons du moins les principaux.

Lus dans cette perspective, les chapitres sur l'intelligence divine prennent un sens tout particulier. Ainsi, par exemple, les pages consacrées au verbe mental constituent une véritable théologie du Verbe éternel :

> L'intelligence divine connaît sans le secours d'aucune espèce autre que son essence. On l'a montré plus haut [c. 46]. Or son essence est la similitude de toutes choses [c. 29]. Il suit donc de là que la conception de l'intelligence divine, pour autant qu'elle s'intellige elle-même, c'est-à-dire son propre verbe, est non seulement la similitude de Dieu lui-même qui est intelligé, mais aussi de tout ce dont l'essence divine est la similitude. Ainsi donc, par une espèce intelligible unique, sa propre essence, et par une seule idée, le verbe divin lui-même, Dieu peut comprendre un grand nombre de choses [20].

de similitudes avec les trois « manières, propriétés et parties » de la théologie dont il est question à cet endroit.

19 Voir *R.U.O.*, 29 (1959), p. 11*-12*.

20 Livre I, ch. 53. Nombreuses corrections et ratures dans le texte original (Ed. Leonina, t. XIII, *Appendix*, p. 20*-21*, et *passim* p. 15*-30* dans tout le traité).

Cette doctrine est résumée en une formule nette et brève au chapitre suivant : *Sic igitur patet quod essentia divina in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum* (livre I, ch. 54).

L'équivalence est donc affirmée entre la connaissance que Dieu a dans son essence et celle qu'il a dans son Verbe. Déjà, on s'en souvient, le *Prologue* du *Commentaire sur les Sentences* mettait en garde contre la tendance à n'attribuer la Sagesse qu'au Verbe de Dieu [21]. La Sagesse est un attribut commun aux trois divines Personnes et ce n'est que par appropriation qu'elle est dite spécialement du Verbe. Saint Thomas note au passage que cette doctrine « sauve » la part de vérité contenue dans la théorie platonicienne des idées [22]. Il s'agit là, répétons-le, d'un analogué inférieur qui nous permet de mieux comprendre la vérité révélée dans l'Écriture et spécialement dans le *Prologue* de saint Jean.

Le même thème est repris au livre II, à propos de la création, dans un chapitre où saint Thomas veut montrer comment *Dieu est cause d'existence pour tous les êtres* (ch. 15). Les sources bibliques de son enseignement sont les suivantes :

> Cette vérité est confirmée par l'autorité divine. Car il est écrit dans le *Psaume* [145, 6] : *Qui fecit cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt.* Et *Joan.* 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Et *Rom.*, 11, 36 : *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, ipsi gloria in sæcula* [23].

L'explication se poursuit sur plusieurs chapitres jusqu'à ce que, en une sorte de synthèse, saint Thomas reprenne tous les thèmes qui nous sont devenus familiers. Il s'agit d'expliquer comment Dieu agit avec sagesse :

> Il apparaît ainsi que les œuvres de Dieu sont le fruit de sa sagesse.
>
> 1. La volonté est mue à l'action sous le coup de quelque appréhension, car son objet est le bien connu. Or Dieu agit par volonté, comme nous l'avons montré. Donc, puisque, en Dieu, il n'y a d'appréhension qu'intellectuelle et qu'il ne connaît rien, si ce n'est en se connaissant soi-même — avoir cette connaissance c'est précisément être sage — il reste que Dieu fait tout conformément à sa sagesse. [...]
>
> 3. D'après le Philosophe au Ier Livre de la Métaphysique : *Faire de l'ordre est le rôle du sage.* On ne peut, en effet, faire de l'ordre si l'on ignore le comportement et la proportion des êtres à harmoniser, d'abord les uns par rapport aux autres, puis par rapport à quelque chose qui les

21 Voir *R.U.O.*, 29 (1959), p. 11*.

22 « In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quæ in rebus materialibus existunt » (livre I, ch. 54).

23 Livre II, ch. 15. En raison de la méthode adoptée dans les livres I-III, les textes de l'Ecriture sont reportés à la fin des chapitres. Il ne faudrait pas, pour autant, commettre l'erreur de croire qu'ils n'y viennent que « confirmer » après coup des vérités que la raison indépendante de la révélation aurait d'abord trouvées et prouvées.

dépasse et qui est leur fin. [...] Or connaître le comportement et les proportions de certains êtres entre eux appartient exclusivement à l'être intelligent, et porter un jugement sur des êtres en fonction de leur cause la plus élevée est le propre de la sagesse. Ainsi donc toute harmonisation relève nécessairement de la sagesse de quelque être intelligent. C'est pourquoi ceux qui, dans le domaine technique, coordonnent les différentes parties d'un édifice sont appelés des sages par rapport à l'œuvre réalisée. Or les êtres que Dieu a produits composent un ordre qui n'est pas fortuit, car cet ordre se vérifie toujours, ou du moins, le plus souvent. Il est donc évident que Dieu a produit les choses dans l'être selon un ordre défini et, par suite, que sa sagesse a présidé à l'œuvre de la création.

4. Tout ce dont la volonté est le principe se classe, ou bien dans la catégorie de l'agir [...] ou bien dans celle du faire [...]. Les êtres créés par Dieu relèvent donc de la seconde catégorie en tant que choses faites. Or la conception des choses qui se font, c'est l'art, comme dit Aristote [VI *Eth.*, IV, 3, 6 : 1140 a]. Par conséquent tout le créé soutient avec Dieu le même rapport que l'œuvre d'art avec l'artiste. Mais l'artiste donne l'existence à ses œuvres par l'ordre de sa sagesse et de son intelligence. Dieu a donc fait toutes les créatures par l'ordre de son intelligence. Cette conclusion est confirmée par l'autorité divine, qui s'exprime ainsi dans le *Psaume* 103, 24 : *Omnia in sapientia fecisti*; et dans les *Proverbes* 3, 19 : *Dominus sapientia fundavit terram* (livre II, ch. 24, p. 73-75).

On ne s'étonnera pas, après ce qu'on vient de lire, de retrouver les mêmes thèmes tout au long du livre III où Dieu est considéré comme Maître et Gouverneur de l'univers. Lus dans cette perspective, les enseignements de saint Thomas sur la béatitude définie en termes de connaissance de Dieu prennent une signification qui dépasse de beaucoup celle de la vie contemplative décrite par Aristote.

Un chapitre, entre autres, mérite de retenir notre attention car il est très révélateur de la mentalité de saint Thomas. Abordant le problème de la possibilité de voir Dieu dans son essence dès cette vie, l'Angélique Docteur commence par citer plusieurs passages où saint Augustin semble affirmer que dès maintenant nous connaissons Dieu dans son essence et que par lui nous connaissons et jugeons des créatures. On reconnaît la doctrine de l'illumination. Voici le commentaire de saint Thomas :

Il n'est toutefois pas croyable qu'Augustin, sous de telles expressions, ait entendu qu'en cette vie nous puissions saisir Dieu en son essence. Cherchons donc de quelle manière nous connaissons en cette vie la *vérité immuable* ou ces *raisons éternelles* et comment d'après elles nous jugeons du reste.

Dans son Livre des *Soliloques*, Augustin affirme que la vérité est dans l'âme : ainsi à partir de l'éternité de la vérité prouve-t-il l'immortalité de l'âme. Cependant la vérité n'est pas uniquement dans l'âme comme Dieu est dit être présent aux choses par son essence ou présent en elles

par sa ressemblance puisque chaque chose est vraie dans la mesure où elle porte en elle-même cette ressemblance : en ceci l'âme ne l'emporterait pas sur les autres êtres. Mais l'âme possède la vérité divine d'une manière singulière : elle la connaît. Par conséquent nous estimons vrais, chacun suivant sa nature, les âmes et les autres êtres, parce qu'ils sont formés à la ressemblance de cette nature transcendante qui est la Vérité même du fait que son intelligence est son être; de même les connaissances de l'âme sont vraies parce qu'elles portent en elles une certaine ressemblance avec la vérité divine que Dieu connaît. De là, à propos du *Psaume* 11, 2 : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum,* la *Glose* [de saint Augustin] note que comme un visage est reproduit plusieurs fois dans un miroir, ainsi l'unique première vérité en engendre-t-elle de multiples dans les esprits des hommes.

Si diverses que soient les réalités que les différents hommes atteignent et croient vraies, il est cependant certaines vérités sur lesquelles tous les hommes s'accordent, tels les premiers principes de l'intellect tant spéculatif que pratique : ils sont comme une image de la divine vérité, universellement reproduite dans l'intelligence des hommes. Tout ce qu'acquiert l'esprit avec certitude, il le saisit en ces principes, mesure de tout jugement puisque en eux tout se résout : et l'on dit qu'il voit tout dans la divine Vérité ou dans les raisons éternelles et qu'il juge tout par elles. Le mot d'Augustin au Livre I des *Soliloques* (c. 8) confirme ce sens : « Les données du savoir sont perçues dans la divine Vérité, comme les choses visibles qui nous entourent dans la lumière du soleil. » Or celles-ci ne sont pas vues dans le corps solaire, mais à sa lumière qui est la reproduction de la clarté du soleil dans l'air et les autres corps semblables.

Des paroles d'Augustin il ne suit donc pas qu'en cette vie nous voyons Dieu dans son essence, mais seulement comme dans un miroir, d'une manière obscure : ce que l'Apôtre confirme au sujet de notre connaissance en cette vie : *Videmus nunc per speculum in ænigmate* (I *Cor.,* 13, 12) (livre III, ch. 47, p. 215-217; comparez *In Boetium de Trinitate,* q. 1, a. 3, surtout obj. 1 et ad 1 : éd. B. Decker, p. 68, 72-73).

Ce n'est pas ici le lieu de soulever à nouveau tout le problème des relations entre saint Thomas et saint Augustin au sujet de l'illumination divine. Il nous semble cependant qu'une contribution fructueuse à la solution de ce problème si souvent discuté pourrait venir de la confrontation des deux doctrines à partir des données reçues par l'une et l'autre de la révélation concernant l'éternelle béatitude. Voici, à titre d'exemple, un passage de saint Thomas sur la lumière de gloire :

C'est de cette lumière qu'il est écrit dans le *Psaume* [35, 10] : *In lumine tuo videbimus lumen,* à savoir la divine substance. Et dans l'*Apocalypse* 22, 5 [voir 21, 23] : *Civitas,* celle des bienheureux, *non eget sole neque luna : nam claritas Dei illuminavit illam.* Et *Isaïe* déclare (60, 19) : *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te : sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* Et parce qu'en Dieu l'être et l'intellection sont identiques et qu'il est la cause de toute intellection, Dieu est appelé

lumière. *Jean*, 1, 9 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; et I *Jean*, 1, 5 : *Deus lux est*; et dans le *Psaume* [103, 3] : *Amictus lumine sicut vestimento* (livre III, ch. 53, p. 247).

Participation à la connaissance par laquelle Dieu se connaît lui-même et en lui-même connaît tout le reste, la théologie de saint Thomas se rapproche beaucoup plus de la vision béatifique que de la plus parfaite des sciences humaines. Elle tient de l'une et de l'autre, mais plus de celle-là que de celles-ci. Il importe cependant de souligner qu'elle est l'œuvre de l'intelligence de l'homme qui cherche à comprendre sa foi. La théologie, en effet, qu'est-ce autre chose que cet habitus de connaissance qui résulte en l'homme de l'application de sa raison éclairée par la foi à mieux comprendre les mystères de la doctrine sacrée ? Nous avons lu, plus haut, une formule vigoureuse en ce sens [24]. Dans la pensée du saint docteur, il ne fait aucun doute que la lumière naturelle de la raison et la lumière surnaturelle infuse de la vertu de foi sont des réalités par lesquelles l'homme participe doublement de la divine Sagesse. Il importe, en conséquence, d'appliquer à la théologie les formules plus générales par lesquelles saint Thomas proclame l'efficacité réelle des causes secondes. Le traité du gouvernement divin, au livre III, en contient plusieurs. Ainsi, après avoir affirmé que Dieu est véritablement la cause de l'opération de tout agent créé (ch. 67), saint Thomas consacre un chapitre à l'examen de ceux qui poussent cette affirmation au point de nier toute activité propre aux créatures. Telle n'est pas, selon lui, la vraie façon de magnifier la puissance de Dieu. Car celui-ci manifeste davantage sa puissance en étant « cause de causes » qu'en n'étant que « cause d'effets ». Aussi bien, en une formule décisive, affirme-t-il : *Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinæ virtutis* (ch. 68). Et au chapitre suivant : *Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinæ bonitati derogare* (ch. 69). Tout à fait conscient du fait que la position qu'il vient de prendre ne correspond pas exactement à l'enseignement de bon nombre de ses contemporains, il ajoute un nouveau chapitre dans lequel il manifeste comment un même effet émane de Dieu et de la créature (ch. 70).

24 *Supra*, note 12. Voir aussi livre II, ch. 30, p. 95, n° 3.

Dans la même ligne de ce qu'on pourrait appeler sa position « humaniste », on rencontre d'autres formules dans le même Livre III de la *Somme contre les Gentils.* Ainsi, à propos du péché : *Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus* (ch. 122). Et au sujet de la bonté et de la malice des actions humaines : *ea quæ divina lege præcipiuntur rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam* (ch. 129).

Tout au long de ces chapitres, il apparaît de plus en plus clairement que saint Thomas découvre dans les créatures la pensée vivante de Dieu créateur et provident. Pour employer une formule des Écritures qu'il a maintes fois citée, il contemple la *Sagesse de Dieu répandue dans les êtres.* On peut soupçonner dès maintenant ce que sera sa contemplation des mystères du Verbe éternel et de son Incarnation. Ouvrons donc le Livre IV.

C. « Verbum Dei, Verbum etiam omnium rerum, causat omnis intellectualis cognitio » (livre IV).

Les chapitres 2-14 du livre IV portent sur la seconde personne de la sainte Trinité. Ils forment un véritable commentaire du *Prologue* de saint Jean dont on ne peut trop recommander la méditation.

La génération du Fils éternel y est présentée en terme de production du verbe mental qui est une véritable génération spirituelle, au degré suprême et parfait de la vie, celui de l'intelligence [25]. Tout l'exposé est tissé de textes scripturaires parmi lesquels le *Prologue* de saint Jean tient la première place. Saint Thomas expose ensuite comment le Fils est appelé Sagesse de Dieu :

> Le Fils de Dieu est Verbe et idée de Dieu se connaissant lui-même. Il en résulte que le Verbe de Dieu, en tant que conçu avec sagesse par l'intelligence divine, peut être appelé en propriété de termes *Sagesse conçue ou engendrée*; d'où le mot de l'Apôtre, appelant le Christ *Sapientiam Dei* (I *Cor.*, 1, 24). [...] Remarquons cependant que si le Fils, Verbe de Dieu, peut être appelé en propriété de termes *Sagesse conçue,* le nom de *sagesse*

[25] Le père H. Paissac, o.p., a montré comment le traité de la Trinité dans les premières œuvres de saint Thomas était organisé en fonction de l'idée de filiation, tandis que celui de la *Somme de Théologie* se fonde sur la notion de Verbe. Cette dernière façon de voir est déjà présente à la *Somme contre les Gentils.* Elle s'explique par le fait que les chapitres que nous étudions sont « un commentaire des premiers versets de saint Jean, et non une élaboration de philosophie » (*Théologie du Verbe,* p. 170; voir aussi p. 123-124; p. 205, note 3; p. 213). Indications analogues par le père H. M. Manteau-Bonamy, o.p., dans l'*Initiation théologique,* Paris, Cerf, 1956, p. 57-60.

pris à l'état absolu est nécessairement commun au Père et au Fils; la sagesse que fait resplendir le Verbe, c'est en effet l'essence du Père, essence commune au Père et au Fils (livre IV, ch. 12, p. 95).

Saint Thomas prolonge ensuite sa pensée, pour expliquer certains passages de l'Écriture qui parlent de sagesse et de verbe de Dieu à propos des créatures :

L'effet extérieur de la Sagesse peut être appelé sagesse lui aussi puisqu'on peut attribuer à l'effet le nom de la cause, comme lorsqu'on parle de la sagesse d'un homme non seulement pour désigner ce qu'il pense avec sagesse, mais aussi ce qu'il fait avec sagesse. C'est ainsi que le déploiement de la sagesse divine dans l'œuvre de la création est appelé sagesse de Dieu : *Ipse creavit illam*, la sagesse, *Spiritu Sancto*; et plus loin : *et effudit illam super omnia opera sua* (*Eccli.*, 1, 9 et 10). [...] Ainsi ce qui est conçu par l'intelligence divine, le Fils, n'est pas le seul à porter le nom de Verbe; le déploiement du concept divin dans les œuvres extérieures porte aussi le nom de verbe du Verbe. Ainsi faut-il entendre que le Fils porte tout *verbo virtutis suæ* [*Hébr.* 1, 3]; ainsi faut-il entendre la parole du *Psaume* [148, 8] : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius*, comme les effets du concept divin, qui se déploient dans le monde grâce aux puissances des créatures (*ibid.*, p. 99).

Ce qu'on affirmait plus haut de l'essence divine qui, en raison de sa perfection, était la « propria ratio singulorum », on peut maintenant le dire du Verbe de Dieu avec la même assurance :

Puisque Dieu, a-t-on dit, en se connaissant lui-même, connaît tout le reste, le Verbe conçu en Dieu, dès là que Dieu se connaît, doit être le Verbe de toutes choses, mais non pas de la même manière Verbe de Dieu et Verbe du reste. Verbe de Dieu, il procède en effet de Dieu; Verbe des choses, il ne procède pas d'elles, mais bien plutôt est-ce sa science qui produit les choses dans l'être, comme on l'a montré. Il faut donc que le Verbe de Dieu, Verbe de toutes les choses qui ont été créées, soit idée parfaite. Comment peut-il être idée de chaque chose, cela ressort de ce qu'on a exposé au Livre Ier c. 50, où l'on a montré que Dieu a la connaissance particulière de toutes choses. [...] Dieu a fait tout par son Verbe, qui est l'idée des choses qu'il a faites. *Omnia per ipsum facta sunt, Jean*, 1, 3. Moïse, quand il décrit l'origine du monde, abonde dans le même sens en s'exprimant ainsi à propos de chacune des œuvres de Dieu : *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; Dixit Deus, Fiat firmamentum*, etc. [*Gen.*, 1]. Le Psalmiste résume tout ceci en disant : *Dixit, et facta sunt* [*Ps.* 148, 5]. Dire, c'est produire un verbe. Ainsi donc doit-on entendre le *Dieu dit, et les choses furent créées* : Dieu a engendré le Verbe par qui il a produit les choses dans l'être, comme par leur idée parfaite. Conservation et production des choses ont même cause. De même que le Verbe de Dieu a créé toutes choses, ainsi les conserve-t-il dans l'être. D'où le mot du Psalmiste (32, 6) : *Verbo Domini cœli firmati sunt*, et celui de l'Apôtre à propos du Fils : *portat omnia verbo virtutis suæ*, dont nous avons vu plus haut comment l'entendre (*ibid.*, p. 99-101).

Les paragraphes suivants exposent comment le Verbe de Dieu n'est pas une simple idée, mais une Personne subsistante en qui les êtres ont préexisté, participant ainsi de toute éternité à la vie proprement divine. On peut donc affirmer *quod nihil aliud in eo* [*Verbo*] *sint quam ipsum Verbum, quod est vita,* selon la parole de saint *Jean,* 1, 3-4 : *Quod factum est, in ipso vita erat, idest, in Verbo.*

Un autre passage achèvera de nous convaincre de la présence du *Prologue* de saint Jean à cette théologie du Verbe qui nous fournit la clef de toute la synthèse de saint Thomas d'Aquin.

> De même que celui qui fait œuvre d'intelligence produit les choses dans l'être selon l'idée qu'il porte en lui, ainsi celui qui enseigne produit-il la science chez son disciple, selon l'idée qu'il porte en lui, la science du disciple étant tirée, comme à titre d'image, de celle du maître [26].
>
> Or l'intelligence divine n'est pas seulement cause de tout ce qui subsiste dans la nature : toute connaissance intellectuelle prend sa source en elle [voir livre III, ch. 67, 75]. *Le Verbe en Dieu, idée de l'intelligence divine, doit donc être source de toute connaissance intellectuelle* [je souligne]. Voilà pourquoi il est dit en saint Jean, 1, 4 : *Vita erat lux hominum,* le Verbe de Dieu, vie en qui toutes choses sont vie, manifestant, comme une lumière, la vérité à l'esprit des hommes. Ce n'est pas la faute du Verbe que tous les hommes ne parviennent pas à la connaissance de la vérité, mais que certains demeurent dans les ténèbres. C'est la faute des hommes qui ne se tournent pas vers le Verbe et qui ne peuvent pleinement le recevoir : aussi les ténèbres continuent-elles d'envelopper les hommes, plus ou moins intenses selon que les hommes se tournent plus ou moins vers le Verbe et lui font accueil. Aussi bien saint Jean, voulant exclure toute déficience de la puissance de manifestation du Verbe, après avoir dit *vita est lux hominum,* ajoute que cette lumière *in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt* (v. 5). L'existence des ténèbres ne vient pas de ce que le Verbe ne resplendit pas; mais de ce que certains n'accueillent pas la lumière du Verbe, ainsi des ténèbres que n'arrive pas à percer la lumière du soleil matériel pour qui a les yeux fermés ou malades (*ibid.*, p. 101-103).

Inutile d'insister ici pour que l'on rapproche les affirmations qu'on vient de lire de celles qu'on a rapportées plus haut. Ce qu'on disait alors de la Sagesse divine prend, pour ainsi dire, une signification plus pleine et plus vivante lorsqu'on l'affirme de la seconde Personne de la Trinité. Il s'agit ici d'une appropriation, certes, mais elle appartient au langage même de l'Écriture dont se nourrit constamment la théologie de saint Thomas. Le respect qu'il porte aux natures et à leurs opérations propres s'enracine donc dans le culte qu'il voue au Verbe de Dieu.

[26] On a rencontré ce thème plus haut, p. 126* (livre I, ch. 7).

On en verra une nouvelle preuve en abordant les chapitres consacrés à l'incarnation rédemptrice du Verbe.

Ici plus que jamais peut-être, s'affirme le caractère profondément religieux et chrétien de sa théologie. *Nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinentur : cum id quod est in unoquoque maximum, causa aliorum esse videatur* [27]. Parmi les chefs-d'œuvre de Dieu, l'Incarnation est le premier et le plus grand. Il a bien dit : parmi les chefs-d'œuvre de Dieu. Entre tous les effets de Dieu il n'en est aucun qui nous révèle davantage le mystère ineffable des trois divines Personnes et de leur dessein miséricordieux de salut. C'est pourquoi saint Thomas lui a consacré le meilleur de sa contemplation. C'est lui-même qui nous en assure :

> Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem quod humanam cognitionem excedat : secundum illud Apostoli [I *Cor.* 1, 25] : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.* Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestentur [28].

Avec quelle piété et quelle application pleine d'amour (diligenter) saint Thomas s'est donné à sa tâche de manifester le mystère du Christ, on peut le soupçonner au grand nombre des raisons qu'il énumère dans ces chapitres. L'auteur de la *Somme contre les Gentils* n'a rien à envier à celui qui écrivit les pages enflammées de l'Office du Très Saint-Sacrement. Quelques textes des chapitres sur l'Incarnation le montreront mieux que nous ne pourrions le dire. On remarquera que, du même coup, se trouvera complété le commentaire du *Prologue* de saint Jean dont nous avons rencontré les premiers versets à propos du Verbe de Dieu.

Lorsqu'il essaie de comprendre les mystérieux secrets de la Sagesse divine qui ont amené la seconde Personne à se revêtir d'une chair humaine, saint Thomas découvre les motifs suivants :

> Si, en effet, l'assomption de la nature humaine a pour fin le salut de l'homme, si d'autre part le salut consiste pour l'homme à être comblé selon son intelligence par la contemplation de la Vérité Première, il convenait au plus haut point que la nature humaine soit assumée par le Verbe qui procède du Père par mode d'émanation intellectuelle.

27 Livre IV, ch. 27, *initio.*

28 *Ibid.*, c. 54, p. 283. Voir le passage parallèle au *De rationibus fidei*, c. 7 (*Opuscula Theologica*, I : éd. Marietti, 1954, n° 994).

Il y a, semble-t-il, une très haute affinité entre le Verbe et la nature humaine. C'est en tant qu'il est raisonnable que l'homme est constitué dans son espèce propre. Or il y a affinité entre le Verbe et la raison : le *Logos* des Grecs ne signifie-t-il pas *Verbe* (parole) et raison ? Il était donc de la plus haute convenance que le Verbe s'unisse à la nature raisonnable : en raison même de l'affinité qu'on a soulignée, la sainte Écriture attribue en effet le nom d'*image* et au Verbe et à l'homme. L'Apôtre, dans l'*Épître aux Colossiens* (1, 15), dit du Verbe qu'il est *imago invisibilis Dei*; et dans la *Ire Épître aux Corinthiens* (11, 7) il dit également *vir est imago Dei.*

D'ailleurs ce n'est pas seulement avec la nature raisonnable, c'est d'une manière générale avec toutes les créatures que le Verbe a une certaine affinité, puisqu'il enferme en lui les idées de tout ce qui est créé par Dieu, comme l'artisan embrasse dans la conception de son intelligence les idées des objets qu'il fabrique. Ainsi toutes les créatures ne sont-elles qu'une certaine expression réelle, qu'une certaine représentation de tout ce qui est embrassé dans la conception du Verbe de Dieu; c'est pourquoi saint Jean nous dit [1, 3] que toutes choses ont été faites par le Verbe (livre IV, ch. 42, p. 239-241).

On ne pouvait mieux résumer tout l'exposé que nous venons de faire ! Nous sommes ici véritablement au cœur de la synthèse théologique de l'auteur de la *Somme contre les Gentils.* Saint Thomas a bien accompli la tâche principale de sa vie : *ut eum omnis sermo meus loquatur.* Non content de vénérer dans l'obscurité [29] les *divinæ Sapientiæ secreta* [30], le saint docteur vient d'écrire une synthèse comme on n'en avait jamais connue dans l'Église. L'image intellectuelle qu'il vient de tracer en son esprit croyant du mystère de Dieu et du salut est véritablement une ébauche de la vision béatifique où Dieu sera vu en lui-même et toutes choses en Dieu. Le foyer lumineux de cette théologie est celui-là même qui nous manifestera l'essence même de Dieu, le Verbe du Père qui est aussi le Verbe de toutes choses.

Même lorsque les versets de saint Jean ne sont pas explicitement cités [31], c'est, on l'a constaté, dans leur rayonnement que se construit la théologie de saint Thomas. Et l'on peut reprendre, à ce point de notre

[29] « Hæc autem pauca quæ nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur : et ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint » (livre IV, ch. 1).

[30] Livre I, ch. 6, *initio.* La formule est de *Job*, 11, 6 (voir Ia-IIæ, q. 101, a. 3, s.c.).

[31] En consultant les *Indices* de l'édition léonine (t. XVI, p. 43-44), on constate que le *Prologue* de saint Jean n'est cité nulle part au livre I, une fois aux livres II et III, 43 fois au livre IV. Ce que nous avons dit plus haut de la méthode utilisée dans cet ouvrage (v.g. note 23) explique en partie cette distribution fort inégale. Deux tiers des citations du livre IV sont dans les chapitres consacrés au Verbe. L'autre tiers, au traité de l'Incarnation. Signalons au passage que les traités correspondants de la *Somme de Théologie* nous réservent quelques surprises à ce propos.

enquête, une affirmation d'E. Gilson citée dès le début de notre premier article : « La théologie scolastique a créé, au sens humain du terme, une métaphysique nouvelle, dont la vérité, indépendante de l'état de la science en tout moment de l'histoire, reste aussi permanente que la lumière de la foi dans laquelle elle est née [32]. » Cette métaphysique, à la vérité, est assumée et métamorphosée dans et par la foi en quête d'intelligence [33]. C'est une « doctrine sacrée ».

Ainsi enraciné dans « une des pages les plus majestueuses et les plus denses de toutes celles du Nouveau Testament [34] », et par elle rejoignant l'un des thèmes les plus riches de l'Ancien Testament, celui de la Sagesse, saint Thomas était en possession du principe lui permettant de rassembler en une synthèse organique toutes les vérités naturelles et surnaturelles : la Sagesse divine et, par appropriation, le Verbe de Dieu. Ce point d'appui éternel et transcendant lui permettait de dépasser les catégories historiques auxquelles s'étaient arrêtés ses prédécesseurs. L'histoire elle-même lui a révélé le secret mystérieux de son déroulement.

Quant à la qualité proprement chrétienne de cette théologie, l'omniprésence de la Sagesse et du Verbe la manifeste d'une façon éclatante. La façon dont on a pris l'habitude de la mettre en doute, en certains milieux, soulève, semble-t-il, un pseudo-problème. Si, en effet, saint Thomas ne centre pas sa théologie sur le Christ, c'est-à-dire sur le Verbe pour autant qu'il a pris une chair humaine, c'est qu'il situe l'Incarnation dans le contexte plus vaste de la *Geste du Verbe* :

> Sagesse engendrée par le Père de toute éternité,
> Sagesse par laquelle tout a été créé,
> Sagesse qui illumine tout homme venant en ce monde,
> Sagesse qui dirige chaque personne humaine vers son destin d'enfant adoptif appelé à partager la vie même de Dieu,
> Sagesse qui pousse la condescendance jusqu'à l'extrême limite et prend une chair pour sauver l'homme qui était perdu et le conduire à la vision face à face, *in Verbo*.

Telle a été, si nos analyses sont exactes, la théologie de la *Somme contre les Gentils*. Ceux qui sont familiers avec la *Somme de Théologie*

32 Voir *R.U.O.*, 29 (1959), p. 7*.

33 Dans le chapitre où saint Thomas compare entre elles les méthodes du philosophe et du théologien, il appelle ce dernier *fidelis* (4 fois) et emploie indifféremment *doctrina fidei christianæ, fides christiana, doctrina fidei, sapientia divina, doctrina fidei* (livre II, ch. 4).

34 M. E. Boismard, o.p., *Le Prologue de saint Jean*, Paris, Cerf, 1953, p. 7.

voient déjà se dessiner les grandes lignes du chef-d'œuvre qui immortalisera saint Thomas d'Aquin et auquel on fera l'honneur d'être déposé sur la table des délibérations du concile de Trente, tout près des saintes Lettres et des décrets des pontifes romains.

(à suivre)

Roger GUINDON, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

L'amour de la sagesse dans la culture

L'objet de ces réflexions, si prétentieux que puisse sembler leur thème, est tout à fait simple. Il consiste à mettre en lumière le rôle de la volonté dans la culture de l'esprit. Ce rôle, nous le nommerons un amour de la sagesse, du fait qu'il réside avant tout dans l'acte d'orienter, de soutenir et d'accompagner une intelligence qui se traite comme spirituelle. Nous nous arrêterons à l'activité philosophique pour montrer comment elle constitue un exercice privilégié de cette synergie entre la volonté et l'intelligence. Comme résultat, peut-être serons-nous en mesure de comprendre que, si la culture entend viser à l'action, ce doit être à l'action la plus engageante et la plus fructueuse, celle d'un esprit qui recherche, mérite et consent à la contemplation.

* * *

L'esprit humain est un esprit en culture. Ceci est gros de signification. Esprit animateur d'une chair, et en cela différent du pur esprit, il n'est pas tout ce qu'il peut être, il est perfectible. Sa perfection, comme celle de tout être, c'est son unité : mais une unité bien particulière à sa nature. Non pas une unité qui résulte de la simplicité de son essence, comme chez le pur esprit, mais une unité d'ordre entre les divers éléments de son être; non pas cet ordre qu'on trouve tout fait, comme chez les êtres matériels, mais un ordre qui se réalise par l'intégration consciente d'un ensemble de virtualités [1].

C'est, en effet, à une possession consciente de tout ce qu'elle est qu'aspire l'âme humaine. Mais une telle possession de soi, pour un esprit comme le nôtre qui, à l'origine, ignore tout de lui-même, ne peut être que la visée d'une recherche itinérante au cours de laquelle il vit au fil d'une inquiétude, celle de ne jamais atteindre cette possession qui le pacifie. Sans cesse menacé de placer son repos dans une fausse possession de soi qui amène alors un désordre dans la création, ce n'est que laborieusement qu'il arrive à comprendre que c'est dans un assentiment à la vérité totale qu'il se trouve récapitulé, qu'il assure la mise en

[1] Dans son excellent ouvrage, *Les dimensions de la foi*, Paris, 1952, t. I, p. 574-578, le P. M.-L. Guérard Des Lauriers a souligné ce point avec lucidité.

ordre de chacune de ses virtualités, et qu'au contraire il se perdrait en voulant se posséder autrement que dans la vérité. Cet assentiment de l'esprit, c'est une forme d'avoir, mais un avoir supérieur, pur de toute cupidité et de tout accaparement. L'avoir, chez la chose matérielle, aliène toujours de quelque façon son unité; mais pour l'esprit humain, dont la fonction la plus haute est de connaître — lequel, au dire de saint Thomas, est un *avoir formel* [2], — c'est dans cet avoir qu'il est tout ce qu'il peut être, qu'il réalise son unité. C'est dans cet acte de possession spirituelle que l'esprit humain intègre toutes ses virtualités et s'insère dans l'ordre de la création. Nous pouvons appeler *sagesse* cet acte auquel il aspire, du fait qu'il est doublement principe d'ordre : des différents éléments de son être, et de son être dans la création.

C'est bien à un tel type de sagesse que notre esprit est éducable, comme pouvant seule procurer l'achèvement de son être. Mais, d'autre part, cette sagesse ne se donne qu'à l'esprit fidèle à l'instinct qui le porte à être authentiquement lui-même, à l'esprit qui consent à ne chercher son repos qu'en ce qui répond à toute son amplitude, et qui s'efforce de trouver l'état de recueillement indispensable à l'accueil de la vérité totale. Appelons *amour de la sagesse* cet appétit qui meut l'intelligence à l'exercice de sa propre spontanéité. Amoureuse attention à la vérité, effort sans cesse renouvelé, fait de courage, de fidélité, de consentement, pour amener l'intelligence à se traîter comme spirituelle et à reconnaître dans la vérité ce pour quoi elle est faite, tel nous apparaît l'amour de la sagesse. Il rejoint la conception que saint Thomas se faisait de la studiosité : « l'exercice de l'attention la plus pure de l'esprit sous l'impulsion de l'amour [3] ». Cette disposition de l'âme fait de nous, non des dilettantes, des cerveaux, dont la fin poursuivie dans la culture serait l'agglomération de connaissances disparates, mais des sages pour lesquels la vérité est un don à posséder spirituellement.

On comprend dès lors que ce soit tout un programme d'action qu'impose à la culture de l'esprit, l'amour de la sagesse. Étant un vouloir de possession exercée sans autre désir que celui de respecter la

2 « Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel continendi aliquid, ita moveri a seipso est nobilissimus mobilitatis modus, et in hoc consistit ratio vitæ; nam ea dicimus viventia quæ se aliqualiter movent » (*In Librum de Causis*, prop. 18).

3 Voir P. Blanchard, *Studiosité et curiosité. Le vrai savoir d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 53 (1953), p. 551.

vérité dans tout ce qu'elle offre comme dans tout ce qu'elle exige, il requiert que l'esprit apprenne à se dépouiller de toute possession matérielle, c'est-à-dire de toute possession exercée selon la façon propre à la matière de posséder. Une telle possession matérielle aliénerait l'unité de l'esprit, le découronnerait de sa spiritualité, et disperserait sa vitalité au gré des objets qui l'informent, comme si l'esprit était réduit à la passivité d'une plaque photographique.

Mais ce n'est pas tout. Cet effort fidèle et courageux pour préserver la virginité de l'esprit — ce qui n'est qu'un autre mot pour désigner l'unité de son être — devra être aussi un consentement à mettre l'intelligence au contact de la vérité. Autrement la culture n'aurait qu'un aspect ascétique, et la virginité de l'esprit ne serait qu'une bien pauvre continence. On n'a pas cultivé un esprit du fait qu'on l'a libéré des vérités caduques; il ne suffit pas, pourrait-on dire avec le père L.-B. Geiger, de supprimer tous les fils pour obtenir une communication sans fils, ni de supprimer le moyen terme d'une démonstration pour obtenir une intuition [4]. Ce consentement mettra en branle l'exercice spirituel de l'intelligence, il accompagnera son mouvement et soutiendra son attention; il rendra l'esprit plus sensible à sa vocation, l'habilitera à ne se comporter que comme relation à la vérité, à se désintéresser de toute conquête mesquine en laquelle il serait parfois tenté de mettre sa complaisance.

* * *

Cet amour de la sagesse, on ne le trouve pas dans les livres et il ne se communique pas par l'enseignement. Comme toute vertu, c'est par l'activité d'un esprit qui obéit à son propre élan qu'il s'acquiert. C'est ce qui nous amène à souligner comment l'activité métaphysique constitue un exercice privilégié de cette disposition de l'âme. Naturellement, nous n'entendons pas ici la métaphysique au sens d'un système conceptuel qui donne parfois l'impression d'une conquête assez facile d'un vaste panorama sur le monde. C'est la métaphysique entendue comme attitude d'âme qui nous intéresse ici. Nous voudrions montrer que la métaphysique, c'est-à-dire l'attitude dans laquelle est donné l'objet propre de l'enquête métaphysique, exige de l'esprit et fait croître

[4] *Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952, p. 70.

en lui l'effort, le courage, la fidélité, le consentement, en quoi nous avons reconnu les qualités d'un vigoureux amour de la sagesse.

L'objet de la métaphysique, c'est l'être qui seul répond à toute l'amplitude de l'intelligence. La recherche philosophique suppose d'abord l'intuition de l'être. Voilà une proposition qui n'a pas fini de faire sourire non seulement des étudiants de philosophie, mais aussi bien des philosophes de profession. Disons tout de suite que nous n'entendons pas par-là un ébranlement émotionnel : la métaphysique n'est pas un marché d'émotions de grand luxe; ni une évasion transcendantale qui permettrait au philosophe d'aller chercher dans quelque grenier céleste des essences idéales. Non. L'intuition de l'être n'est que le fruit de l'attention de l'esprit à ce qui répond à toute son amplitude; elle n'est que l'expression la plus simple de la santé native de l'intelligence capable de s'interroger sur l'être et d'obtenir une réponse à sa question. L'esprit humain sait que la présence matérielle et spatiale par laquelle un objet fait face à tout animal n'épuise pas son originalité; il sait qu'en plus d'attitudes pratiques à son endroit, il est capable de comprendre sa signification, de pénétrer sa valeur; l'intuition de l'être n'est que cette mise en présence qui permet à l'être de révéler ce qu'il est.

L'objet de la métaphysique ne se donne qu'à un esprit attentif à ce qui répond à toute son amplitude. Ainsi pourrait-on dire avec le père L.-B. Geiger [5] que l'attitude métaphysique c'est le refus d'oublier la vraie question, celle qui nous fait vraiment homme, et non seulement technicien ou singe supérieur.

> Le métaphysicien est l'homme qui, au milieu des travaux de l'homme et de leurs multiples trésors, ne consent pas à oublier la question posée par l'enfant, ou à faire croire qu'il y a répondu en racontant tout ce que l'homme sait faire avec ce qui est, en ayant simplement soin de ne pas mentionner que ce qu'il fait ne tient que par l'être qu'il n'a pas fait et qu'il sait au moins qu'il ne peut faire [6].

Ce n'est pas l'attitude d'un esprit qui prétendrait supplanter le labeur scientifique ou mépriserait ses réussites, mais celle d'un esprit qui s'attend à ce que la donnée ontologique ne cesse jamais d'être la visée, la mesure, la signification, comme l'âme de toute activité rationnelle.

[5] *Métaphysique et relativité historique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57 (1952), p. 381-414.

[6] *Ibid.*, p. 414.

> Un discours rationnel détaché de son âme d'intelligibilité ne peut plus que se mouvoir mécaniquement de son propre mouvement dialectique. Une science coupée de toute visée ontologique ne peut plus être que technique. [...] L'affranchissement de la science à l'égard de la philosophie, de la philosophie à l'égard de la métaphysique, ne peuvent qu'engendrer une agitation mentale sans direction ni frein, sans signification ni mesure, parce que sans raison d'être [7].

L'intuition de l'être résulte de l'attention de l'esprit à ce qui répond à toute son amplitude. Ajoutons, pour y saisir le rôle de l'amour dans cette activité intellectuelle, que cette attention elle-même suppose l'intention de se délivrer d'une vision superficielle de la réalité et de demeurer fidèle à l'universalité de son point de vue. Une action de la volonté, faite de docilité et de générosité, est requise pour orienter l'intelligence dans la recherche de la vérité et disposer l'esprit, le rendre digne de la révélation de l'être. Les tentations de se comporter de façon inintelligente devant le réel sont si nombreuses, qu'à défaut d'un profond amour du vrai bien de l'esprit, l'intelligence devient vite inattentive au sens de l'être : au lieu d'une sympathie intellectuelle à la signification intime des choses, c'est une frivole camaraderie qu'elle accorde à leurs manifestations superficielles; au lieu d'orienter sa démarche selon la question qui exprime toute sa visée et qui n'est qu'une prière faite au réel de dire ce qu'il est, c'est à une interrogation artificieuse qu'elle le somme de répondre, se procurant ainsi l'impression de le dominer. Il n'y a pas que l'inattention qui résulte de cet affaiblissement de la volonté; il y a surtout ce fait paradoxal d'une intelligence qui s'acharne à produire des concepts, non plus pour dire l'être qu'elle aurait intelligé, mais pour en tirer parti et s'en protéger en en masquant la véritable signification. C'est peut-être cette contrefaçon qui amenait Bergson à vouloir que la principale raison d'être de la métaphysique soit une rupture avec les symboles [8]. Une description détaillée des fausses attitudes de l'intelligence devant le réel, nous ferait

[7] *Ibid.*, p. 409-410. Soulignons la remarquable entreprise du P. Bernard J. F. Lonergan, *Insight, a study of human understanding*, New York, Philosophical Library, 1956, pour mettre en lumière l'originalité de l'acte de comprendre et pour montrer comment cet acte constitue un invariant au sein des diverses méthodes que l'esprit humain utilise et des nombreux résultats auxquels il aboutit dans la connaissance de l'homme, de l'univers et de Dieu. Que l'on accueille cet ouvrage avec enthousiasme ou que l'on engage la discussion sur l'un ou l'autre de ses thèmes, il serait fâcheux de ne pas y reconnaître une puissante invitation, adressée particulièrement aux savants, à prendre conscience de la finalité de l'intelligence humaine.

[8] *Introduction à la métaphysique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11 (1903), p. 31.

probablement découvrir dans l'absence de l'amour de la vérité la principale source des pathologies actuelles de la culture.

C'est donc parce que la saisie de l'être ne se donne que dans une démarche personnelle de l'esprit, dans une action qui engage notre intelligence et notre volonté, que l'activité métaphysique constitue un véritable exercice spirituel si précieux pour la culture de l'esprit. Dans l'histoire de la pensée, il semble que ce fut la mission de l'augustinisme de mettre en valeur cet aspect de la philosophie. La recherche philosophique, chez saint Augustin, avait un caractère pratique : elle était un effort pour établir un contact avec une présence, avec *un donné qui n'est pas donné* et qu'il faut, pour accueillir, une grande pureté de cœur [9]. La philosophie, grâce à cette inspiration, a pu survivre aux découragements périodiques de l'esprit humain devant l'effort métaphysique. Au XVIIe siècle, Malebranche, si fortement imprégné de la pensée augustinienne, soulignait presqu'à chaque page de son œuvre comment l'attention de l'esprit est une attitude indispensable à la tâche métaphysique, une attente de l'esprit le préparant à accueillir la vérité ou, comme il l'exprime si fortement à la dernière page de sa *Recherche de la Vérité,* « la prière naturelle que l'on fait au Maître de tout homme pour en recevoir quelque instruction [10] ». Chez Maurice Blondel, plus près de nous, cette attitude de l'esprit exigée par l'enquête métaphysique prend un caractère presque tragique : elle devient « une expérience de vie et d'ascèse qui exige de nous, en même temps qu'une rigueur intellectuelle, un effort constant de redressement, d'exigence et, si l'on peut dire, de réalisation spirituelle [11] ». Il y a une expérimentation propre à l'ontologie, bien différente de celle dont se contentent les sciences positives : c'est une méthode d'absence, un affranchissement de toutes les apparences éphémères, qui permet d'obtenir la certitude de ce qui ne cesse d'être, de ce résidu ontologique que nous nommons l'être, « une croissance, une ascèse, une « mortification » qui, faisant taire les clameurs du monde et des passions, révèle la vérité cachée sous les apparences [12] ».

[9] Voir Henri Gouhier, *La Philosophie et son Histoire,* Paris, 1944, p. 28. Ce que cet auteur écrit de la *philosophie de la réalité* par opposition à la *philosophie de la vérité* résume ce que l'on entend par *augustinisme.*

[10] *De la recherche de la vérité,* l. VI, conclusion, Ed. G. Lewis, Paris, Vrin, 1946, p. 296.

[11] *L'Etre et les êtres,* Paris, 1935, p. 31.

[12] *Ibid.,* p. 30.

Parmi les thomistes actuels, M. Aimé Forest, un penseur magnanime, consacre la majeure partie de son œuvre à montrer comment cette analyse des démarches par lesquelles on accède à la vérité métaphysique a surtout été effectuée par les grands philosophes idéalistes, mais que les ressources dont dispose l'idéalisme ne lui permettent pas de réaliser sa tâche. C'est par une autre méthode, pense M. Forest, que doit être menée cette ambition de l'esprit de réaliser son unité. Cette méthode, c'est celle du réalisme métaphysique qu'il nomme : *le consentement à l'être* [13]. Et il entend par consentement une certaine victoire de la pensée, une victoire sur elle-même, sur ses propres hésitations, sur l'arrêt possible de son élan.

> Ce qui nous est demandé, dit-il, c'est d'abord d'accepter vraiment de traiter l'objet qui nous est offert comme être. Mais l'illusion tenace de la pensée est que nous croyons saisir comme être ce que pourtant nous ne voulons cesser de limiter, de déterminer, croyant en mieux assurer la possession en la fixant, alors qu'au contraire nous la menaçons par le fait même. Dans notre expérience journalière, ou encore dans la science, nous ne traitons guère l'être que comme l'un quelconque des aspects particuliers qui pourtant ne sont possibles que par son universalité. La métaphysique est d'abord un effort pour vaincre cet isolement et cette hésitation à penser l'être dans les êtres [14].

Et l'affirmation métaphysique, écrit ailleurs M. Forest, est « une réponse, une docilité de l'esprit à la grâce de lumière que les choses mêmes nous proposent [15] », qui « révèle dans les choses le caractère par lequel elles apparaissent comme un don [16] ».

Comme on peut le voir, cette attitude de l'esprit que demande l'activité métaphysique, qu'on l'appelle purification, attention, mortification, consentement, ou amour de la sagesse, comme nous l'avons suggéré, est un acte de nature morale, et cela nous aide à comprendre son importance dans la culture de l'esprit. Emmanuel Kant entreprit de rechercher, dans l'expérience humaine, le sentiment pur de tout

[13] M. Aimé Forest a consacré plusieurs excellents travaux à l'introduction à la métaphysique qu'il considère comme la partie la plus nécessaire et peut-être la plus difficile de la philosophie. Entre autres, *Du Consentement à l'Etre*, Paris, Aubier, 1936, où il s'arrête à la signification méthodologique de l'affirmation de l'être; puis : *La recherche philosophique*, dans *Revue thomiste*, 43 (1937), p. 50-77; *Consentement et Création*, Paris, Aubier, 1943; *La Vocation de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1953, où il en cherche la valeur spirituelle; enfin *La philosophie dans l'ordre du salut*, dans *Lumière et Vie*, 23 (septembre 1955), p. 103-124, où il montre la valeur religieuse de cette même affirmation.

[14] *Du Consentement à l'Etre*, p. 142.

[15] *Consentement et Création*, p. 64.

[16] *Ibid.*, p. 120.

égoïsme qui puisse commander une action morale; il le trouva dans le respect, le respect du devoir, qui est une obéissance à une forme pure *a priori*. On s'aperçoit vite du caractère inhumain de la morale kantienne. Mais il semble que l'amour de la sagesse mis en œuvre dans l'attitude métaphysique, rejoint ce qu'il y a de plus noble dans la perspective kantienne. Cet amour est une attitude de respect, non d'un impératif catégorique, mais de l'être reconnu dans son intériorité. L'activité métaphysique amène l'esprit à une connaissance toute détachée du désir des choses et lui fait reconnaître qu'il n'y a rien qui soit insignifiant, que tout être est don et grâce au sens large. Le métaphysicien veut que l'être soit, il lui paraît digne d'estime, d'admiration et de respect.

Il faut dire plus, l'activité métaphysique est une attitude *religieuse* et de ce fait constitue un moment essentiel de la culture de l'esprit. C'est un autre point que M. Forest a exposé avec grande lucidité [17]. La philosophie n'est aucunement liée au salut d'une nécessité de moyen; mais s'il est vrai que l'amour surnaturel ne détruit pas la nature, ni se substitue à elle et que le don de l'amitié divine suppose une attente de l'esprit, la démarche philosophique, sans être une exigence, ni même un appel de ce don ineffable, constitue cependant un exercice de son attente. L'esprit attentif à l'être y reconnaît un appel à vivre au maximum sa vie spirituelle. En ce sens, on peut dire que la philosophie soit la prière naturelle de l'esprit et accepter que la remarquable expression de Malebranche (« la prière naturelle de l'entendement ») n'ait rien de trop fort, en faisant remarquer toutefois, encore avec M. Forest [18], que cette prière est moins une demande qu'une offrande. Elle est la disposition de l'esprit qui s'offre à l'action divine, le moyen par lequel l'esprit, autant qu'il est en son pouvoir, se dispose à l'accueil des dons divins. « Elle consiste à mettre Dieu en possession des droits qu'il a sur nous [19]. » C'est en ce sens que la philosophie peut prendre une signification religieuse.

* * *

Nous cherchions le rôle de la volonté dans la culture de l'esprit et nous l'avons décrit comme un amour de la sagesse, une amoureuse

17 *La philosophie dans l'ordre du salut, loc. cit.*
18 *Ibid.*, p. 120.
19 *Ibid.*

attention à la vérité. Nous avons montré comment, dans l'activité métaphysique, cette disposition était indispensable à l'âme pour que lui soit donné l'objet de sa démarche. Il pourra sembler que nous nous sommes arrêtés de façon démesurée sur ce dernier point; qu'il nous soit permis, avant de conclure, d'exprimer les deux motifs de notre insistance.

Tout d'abord, il y a, chez ceux qui entreprennent l'étude de la philosophie de même que chez ceux qui ont le devoir de l'enseigner, le phénomène fréquent d'une orientation donnée à l'activité philosophique qui ne peut que la dénaturer. On voudrait qu'elle donne une vue complète sur le monde, adaptée à la mentalité des hommes avec qui nous serons appelés à vivre et au milieu desquels nous aurons à travailler, comme si la philosophie était un agrégat d'objets, un bagage de concepts que l'on pourrait transporter çà et là comme une malle et dont la valeur se mesurerait à l'efficacité de l'emploi qu'on en ferait. Alors que la philosophie n'est pas cela. Elle est avant tout un perfectionnement du sujet humain, un *habitus* qui rend l'esprit sensible à un secteur de la vérité, à cette vérité qui dépasse l'expérience et qu'on nomme précisément méta-physique; elle est une éducation de l'âme à chercher, dans ce qui répond à son amplitude, le point de vue qui lui assure l'intégration de toutes ses virtualités. Bien de faux problèmes trouveraient leur solution si l'on comprenait que c'est le même sujet qui, par la méditation, l'étude, le travail, s'habitue à vivre une vie spirituelle qui, sans un effort et un exercice renouvelés, demeure un idéal trop élevé pour notre nature instinctivement paresseuse et pusillanime devant le vrai bien de l'esprit.

Il y a ensuite, chez ceux qui ont touché la philosophie, le phénomène non moins fréquent de la désertion du point de vue métaphysique. Désertion toujours tentante, parce que l'attitude métaphysique exige une constante fidélité à la vocation de l'esprit et un consentement renouvelé à une activité qui, bien qu'éminemment riche du fait qu'elle se propose de répondre à la question qui exprime toute l'amplitude de l'intelligence, paraît bien pauvre puisqu'elle ne répond pas à toutes ses questions. Il est toujours plus aisé de ne retenir de la philosophie qu'un agrégat de concepts dont on demandera à une érudition scientifique de fournir le contenu. Mais cette désertion oblige à mettre en

doute la qualité de la vie intellectuelle de ceux qui succombent à une telle tentation. Car, en définitive, si l'esprit se refuse de demeurer tel qu'il est devant le réel tel qu'il est, et de se voir dépouillé de tout *symbole* qui, bien que consolant, masque toujours plus ou moins la signification de l'être, ce ne peut être qu'en vertu d'un manque de respect à l'égard de l'intelligence et du réel, d'un affaiblissement de la volonté à s'attacher au bien de l'intelligence, indépendamment de toute expérience sensible.

Résumons notre pensée. La culture constitue une entreprise qui doit mobiliser toutes les virtualités humaines au service du point de vue spécifique de l'esprit. Or, ce point de vue, c'est celui de l'intelligence dont la fin parmi toutes les autres est la plus excellente [20]. Mais selon sa condition présente, notre intelligence n'est pas immobilisée dans la contemplation de la vérité totale et l'amour qui l'accompagne n'est pas tant une joie dans le repos de la possession qu'un effort pour orienter son attention, soutenir sa démarche et assurer sa fidélité à son propre point de vue. Parce qu'il nous est difficile de demeurer fidèles à un point de vue, surtout celui de l'esprit, cet effort de la volonté constitue une action qui engage tout notre être. Il semble que ce soit la tâche actuelle de la culture de donner son vrai sens à l'action. Une action commandée par une volonté aveugle, selon le type de l'action marxiste, négligeant au point de départ l'ordre de la création, ne peut aboutir qu'à une aliénation beaucoup plus désastreuse que celle qu'elle cherche à supprimer. Ce que la culture doit opposer à un tel absolutisme de la volonté, ce n'est pas une action qui mesurerait le nombre et la qualité des vérités qu'il faudrait posséder, mais une action que mesure la Vérité : l'action d'une volonté docile et généreuse, d'un amour, respectueux de l'ordre, qui oriente, soutient et accompagne le mouvement d'une intelligence qui se traîte comme spirituelle et, par-là, nous dispose à la Sagesse qu'il ne nous appartient pas de nous donner à nous-mêmes, mais qu'il nous appartient de rechercher de toute notre âme.

Benoît GARCEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

20 Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiæ*, I^{a}, q. 82, a. 3, ad 1^{m} : « Sed rursus verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines, iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias. »

Conjugal Love

A Way of Sanctity

Human love, of its very essence, is the property of persons for the completion of persons. And since persons are spirits incarnate, love, although deeply imbedded in the spiritual will of man, is psychosomatic of its very nature. It affects the whole person — the spirit and the flesh — the will as well as the sphere of what is called sensible affectivity — including the imagination, the emotions and the sexual passion.

Because of this, the human person will experience conflicts in mastering the art of loving — conflicts between sensual desires and spiritual aspirations — "the flesh lusting against the spirit and the spirit against the flesh". However, interior peace and unity can be found, if man centers his heart upon the true good of the whole person — the good that will fulfill the basic desires of the spiritual man and in the pursuit of which — this spiritual man will direct all the drives of his nature.

God spoke to man and revealed to him the startling news that he had been made — male and female — to his image and likeness. He enlightened man with regards the true Good of his whole person — the real treasure for the possession of which man must stake everything. To be like unto God, to become likened to the examplar and model, "to be perfect like the Father in heaven is perfect" — this is the true good of the human person, its end and final goal.

The end of the woman is not man, nor is the woman the end of man. God is the final end of both, their destiny — the true good in which they will find their completion, their fulfilment and eternal beatitude. "Thou hast made us for Thee, O my Lord, and our hearts are restless until they repose in Thee."

Image of God, man will find his perfection, and the expansion of his heart, in a pursuit that goes beyond the scope of his natural aspirations: — to become Godlike. The perfection of an image is to

be likened to the model and the more it grows in this conformity, the more it becomes itself. For this heavenly good man has been habilitated by Christ. Baptismal grace has rehabilitated us in the family of God's children — has given us Our Father — and the Spirit of the divine family — the Holy Ghost — dwells in the faithful that they may, through the divine love that he continuously diffuses in their hearts, shape their destiny according to Christ — the Image of the Father — to offer God at the end of their earthly pilgrimage — an autonomous image of Himself. In heaven — man the image of God — will be like God — He will see Him face to face as He sees himself — and share with the Blessed Trinity the eternal felicity and bliss of the divine persons.

It is in this perspective that conjugal love must be envisaged and appraised. Marriage is a way of sanctity just as virginity — through the sublimation of sensual love — is also another way of sanctity: for the fulfilment of the human heart, according to the model and examplar.[1] There is but one basic vocation for men — although the means conducive to the end may be different. We can understand the tragedy of the conjugal unions that seek to substitute themselves for God.

Love without God — A Tragedy.

As Dostowieski so wisely wrote: "If the lovers fail to conjure between them the presence of a third person — that is at the same time, the source and the object of their mutual love, then the lovers become implacable enemies to each other." When a man deserts God he still remains — as Aristotle states — a religious animal by nature. He then projects on created beings his needs of an Absolute. If the image of God is no longer seen in the loved one, then the loved one becomes an absolute, a god to be admired — adorned with the halo of perfections by the lover himself. Love becomes then a projection, an illusion or in the words of Stendhal a crystallisation. The loved one is placed on a pedestal and worshipped. No man nor woman can accept to live on a pedestal and play God. No man nor woman can live up to the dreams

[1] Christ elevated Marriage to the dignity of a sacrament. At the same time He willed that the spouses, fortified by heavenly grace, the fruit of His merits, would acquire holiness in Marriage itself (Leo XIII, *Arcanum Div. Sapientiæ*, Feb. 10, 1880).

and expectations of an exalted and creative imagination. No human being can ever fill the needs of human heart made for God. "Two branches — writes Gustave Thibon — may become closely entangled, but they will soon wither and die if not united to an identical tree — nurtured from the same sap — drawn from identical roots." [2]

Love, because it unites two created beings, can never be the mutual and reciprocal admiration of two perfections. Human persons are finite, imperfect, limited, divided by interior conflicts and subject to exterior and interior pressures that influence them. Love is a mutual and reciprocal acceptance for a mutual and reciprocal cooperation, in the harmonious pursuit of perfections that will fulfill both lovers. I in Thee, Thou in me, I by Thee and reciprocally. And the true perfection to be pursued, through the complementary qualities of both sexes in conjugal love, — and to be promoted in each other by each other — is no other than God. [3]

The husband must understand that his wife belongs to God before she belongs to him and this is true also for the wife. God is the source and object of their mutual love. So no human love can be end in itself or for itself — since the good of persons that is the end of love — is a participation in the good of God — the Supreme Good, the Examplar to Whose image persons were made and according to Whom they have the responsibility to shape their destiny.

Persons are indeed an end in love. It would be offensive to the dignity of the human person if one were to take the attitude of this young nurse, addressing an obnoxious patient: "I don't love you — I love God in you." No; persons are not means. We cannot use them

[2] *Crise moderne de l'Amour,* Paris, Edit. universitaires, p. 65. "A reciprocal affection, born merely of a natural inclination or of the pleasure in the human gifts that spouses discover in each other with so much satisfaction — such an affection, however beautifully and deeply it may manifest itself in the intimacies of newlywed's conversations, will never suffice. Of itself, it will be incapable of realizing the union of your souls as intended and designed by the loving Providence of God when it led you to each other. Only supernatural charity, the bond of friendship between God and man can unite you with bonds that nothing can break" (Pius XII, *To Newlyweds,* Jan. 29, 1941).

[3] "But a man and woman cannot maintain this equal dignity of theirs, except by respecting and activating the characteristic qualities which nature has given them, physical, and spiritual qualities which cannot be eliminated, which cannot be reversed without nature herself stepping in to restore the balance [...]. The two sexes, by the very qualities that distinguish them, are mutually complementary to such an extent that their coordination makes itself felt in every phase of man's social life" (Pius XII, *To Newlyweds,* Jan. 29, 1941).

even to ascend to God. It is the person itself that is loved as an end — because it is the person itself that is an image of God. Conjugal love cannot endure without this respect for the human person, with its God-given dignity and its God-given aspirations. It must strive to discover its inner mystery, as well as the drama that goes on within the person — between God and the soul. Christian lovers must dedicate themselves to promote within each other's hearts — the divine love of charity, "stronger than death", in tender and respectful solicitude.

Love a Responsibility.

Conjugal love, love under a sweet yoke, is a love that is sealed by a vow of fidelity and indissolubility, on account of the serious responsibilities it is called upon to accept in this mutual and reciprocal promotion for the pursuit of God and His values.

All genuine love implies maturity and responsibility. Love of self means acceptance of one's existence as a gift of God and acceptance of the risk entailed in shaping one's destiny according to the felicitous designs of God: "to lose one's soul in order to save it." [4] Love of others — is an acceptance of others as other selves — with the determination to pursue and promote in them and with them the values that make human life worth while living.

Conjugal love, because it gives birth to the family, makes more stringent demands on the couple. They must go beyond their mutual needs and interests and assume responsibilities as *parents* and *educators*, with the all-embracing dedication and sacrificial oblation that these offices connote. [5]

Furthermore, the conflicts between the spirit and the flesh, which befall every human being in his return to God, become more acute in conjugal love, because sexuality and sensibility are assumed and experienced as a mediation and incarnation of love. Sexuality, as a power for pro-creation and mutual enhancement, is a rebellious subject

[4] "True and pure love is the gift of oneself. It is the thirst to pour oneself out and to give oneself totally, a thirst which is essential to the Goodness that God, Infinite Goodness and substantial Charity, has poured forth in creation" (Pius XII, *To Newlyweds*, April, 1940).

[5] "Not only the common task of external life but also every form of *personal progress* even intellectual and spiritual progress, to the extent that there is greater depth and spirituality in conjugal love as such, has been placed, by the will of nature and the Creator, at the service of posterity" (Pius XII, *To Midwives*, May 19, 1956).

to educate or domesticate. That is why the Church does not guarantee the success of unions she has not blessed, nor the temporal and eternal happiness of lovers who deliberately refuse to love each other in Christ. [6]

THE NATURE OF CONJUGAL LOVE.

Conjugal love, because it implies the surrender of two persons to each other, is at the cross-road of the spirit and the flesh — of the love of charity infused by God-Agape — and the erotic love. This erotic love is not mere sexuality. It includes the whole scale of emotions, sensibility, sensual feelings of well-being, imaginative suggestions with the warmth of sharing the complementary psychological characteristics of both sexes, in a community of life. The family is the hearth of this sensible love between both sexes, ranging from carnal desires in the parents, to the melody of affective unions without desire of possession — such as Mother-Son, Father-Daughter, and Brother-Sister relations which give the family its charm and particular beauty.

The sacrament of Marriage was specially instituted by Christ to sanctify this surrender of two persons, with their essential and complementary characteristics, for the promotion of divine values that are vital to each other's eternal and temporal happiness. Amongst these values promoted by christian lovers — *the child* and his *growth in Christ,* take on a primary importance. First on account of the *intrinsic order* of sexuality itself to the *procreation of life* and also because of the *inner desire of love to diffuse itself.* The couple cannot entrench itself within a tightly locked and childless love. The husband and wife who repeat: "We have each other dear", remain captives in the prison of self. The first crises, inevitable in Marriage, will soon lay bare before them the tragic egotism that their community of life seemed to dissimulate. In sterile unions, the lovers must radiate love around them, and keep themselves in a state of acceptance, concerning the radiations of love from other couples. The family must remain open.

Through the sacrament of Marriage conjugal love — with the domestic society that it creates — is mysteriously drawn into a communion with the Triune Society of the Blessed Trinity. For as St. Paul clearly teaches — the matrimonial union becomes — through the

6 "Sacramental grace to conserve, increase, perfect, and unceasingly sanctify their mutual love" (PIUS XII, *To Newlyweds,* April 26, 1939).

sacrament — the symbol of the Union of Christ with His Church. And the same Spirit — that binds and holds the Trinity together, in a fulfilling and creative love, is transfused, through Christ, within the hearts of the lovers. They become bound together as the Father and Son are one in the unity of the Spirit and as Christ and His Church are one in the same Spirit of love.

With this special gift — the sacramental grace of Marriage — the christian spouses will be habilitated, to assume and evangelize their erotic love — deeply imbedded in the flesh and its underlying sexuality. Divine charity — Agape and Eros will become attuned, in a peaceful harmony, for the fruitful promotion of deeds of love that will lead the lovers to God. Through the specific grace of the sacrament of Marriage — the complementary qualities of both sexes surrendered to each other by the lovers, in an indissoluble community of life, will become the mediators and servants of divine love in a unified rhythm of Christ-like living, overflowing in procreation, education and mutual enhancement.

Conjugal love is neither angelic nor carnal. It is spirit and flesh, because the property of human persons. Through divine charity or Agape, Eros is assumed and spiritualized as a mediator that expresses — in a vivid and emotional manner — the spiritual union that unites the christian lovers in Christ. And Eros — with the sexuality it connotes, will endow Agape with the power and means of realizing the inner desires of the spouses: — to perpetuate themselves in time. The child is the spiritual love of the couple personified — the living expression of that very love — or the love that has become a living person — who through the baptismal seed will also be a living image of God. [7]

It is the special effect of the sacrament of Marriage to infuse within the hearts of the lovers the Spirit that binds Christ to His Church. And it is this same Spirit of love that prompts the lovers to reproduce in their marital life — the oblation and dedication that Christ exemplified in his love for the Church and that the Church herself exemplifies in her ardent love for Christ.

"Husbands love your wives as Christ loved the Church and delivered Himself up for her, cleansing her by the laver of water in

[7] "It is profoundly human for spouses to see and find in their child the true and full expression of their reciprocal love and their mutual gift" (Pius XII, *Conjugal Sterility and its Remedies*, May 19, 1956).

the word of life. So also ought men to love their wives as their own bodies [. . .]. Let women be subject to their husbands as to the Lord; for the husband is the head of the wife, as Christ is the head of the Church." This is an authority of love and a subjection in love. The wife is the heart and follows the head — because both have become through their mutual love — one subject for the fulfilment of each other and through each other — in the pursuit of the fulfilling good of God. This love becomes meritorious of eternal life, *in all its manifestations,* because of the presence of the Spirit of God that indwells both — the body and soul of the lovers. Marriage is a way of sanctity, and sanctity resides in the loving acceptance of the tasks, the deeds and the responsibilities that the marital life imposes: Offspring, fidelity and indissolubility.

Like in the mysterious union of Christ with His Church the matrimonial union is ordained to the sanctification of all its members. Spurred by the Spirit of Christ within them, husband and wife will strive "to bring about their mutual interior formation, in a persevering effort to bring each other and their offspring to the state of spiritual perfection". This is the first purpose of marriage as Pope Pius XI points out in *Casti Connubii.*

Conjugal love, when it brings into peaceful harmony — sexuality — with its carnal desires, and the joyful blending of the complementary qualities of both sexes — with the all pervading charity — that the spirit of God diffuses — motivates and urges within the hearts of the lovers — becomes a synthesis of an extraordinary beauty. It spells happiness and sanctity. It propagates the Church of Christ in time and multiplies the children of God who will eternally share God's own happiness and Christ's glorious resurrection.

The Art of Loving.

But this beautiful synthesis belongs to those who have mastered the art of loving. Conjugal love must grow into a state of maturity. And unless the lovers remain deeply in each other's heart and in the heart of Christ, the promptings of carnal desires will become, in time, more exacting in their clamorous demands, and will call for a gratification against the intrinsic order that God has written — so clearly — in

what is called the "life-giving powers of nature". Sexual life must remain united and subjected to the spiritual life of the couple, where it finds its dignity and perfection. Sexuality — when allowed to run wild — will destroy the persons and their enhancing unity. Integrated into the divine love, whereby God lives within His creatures, it will charge that divine love with the riches of its sensible vibrations — and render it creative of the essence of men. It is the lovers' responsibility to subject their sexuality to the divine order that regulates it. Divine love will then express and incarnate itself in a *meritorious carnal possession and union* that will prove uplifting to the lovers and to the *offspring*: the fruit of this splendid human and divine synthesis.

PERVERSION.

The sexuality that is wilfully and deliberately disrupted from this divine love or diverted from its divinely appointed purpose — can no longer serve as a mediator or expression of the lovers' spiritual unity. It becomes the expression of a mutual egotism where the lovers use each other as a means for the satisfaction of animal passion.

Contraception is a fatal wound inflicted on love itself. It is the disruption of the interior unity of charity and sexuality — Eros and Agape. It is an attempt against the dignity of the human person, no longer respected as an end, to be promoted in the pursuit of its true perfection — but considered as a means — the end of which is the mutual gratification of sexual desires. The human person itself is disrupted. The flesh dethrones the spirit's sovereignty, and its clamorous demands draw the spirit *to consent* to satisfactions that are in contradiction with the good of the *whole person.* As St. Thomas writes: "Love of a good which is not suitable to the lover, wounds and worsens him. 'They become abominable as those things which they loved.' *Osee* IX. 10." [8]

CONTINENCE.

Sexuality with its intrinsic order cannot be diverted from procreation. Contraception defiles the spirit by immerging it in the flesh — and draws it away from the fulfilling presence of God. However

[8] *Summa Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 28, a. 5.

christian lovers can know each other carnally — besides the deliberate intent of procreation — præter procreationem — to further their love — when nature itself is sterile — due to age, accidents, or to the cycles that beset its rhythm of fertility and sterility.

In this particular instance — "serious medical, economic eugenic and social indications" will prompt love to sublimate itself and move the lovers to a sacrificial continence that will enhance their love and transform it into a *redemptive love.* The matrimonial union will become more deeply identified to the *Redemptive Union* of Christ with His Church. The carrying of the Cross with Jesus — the crucifixion of the flesh, without bitterness or frustration, will bring the Christian lovers into a new sphere of inward and radiant communion. Each lover will find in sacrifice new reasons to cherish the other. Sacrifice gives love a new grandeur and love enhances sacrifice with a pure dignity and sublime loftiness. It is the hour of the proof and test of love. The price one pays for love is an added value to love itself. Christian lovers will "add to what is lacking of the passion of Christ for His Church", for the salvation of their loved ones, and for each other.

Conclusion.

Conjugal love, in order to grow and draw the lovers closer to God, must remain imbided in the sacramental climate of divine love. It is in the Spirit of Love — the Holy Ghost — that the couple will find the urge and the power to curb and master the desires of sexuality, when a new life would harm a wife — weighed down under the burden of ill health, in drab housing conditions, under economic strain — or would handicap the children whose welfare is already a burdening responsibility.

Periodical or prolonged continence is not an impossible burden to christians who love themselves in Christ. "God does not oblige people to do what is impossible, but while commanding, he warns you to do what you can and to ask what you cannot do, and he helps you so that you may able." These words of St. Augustine were written by a man who had wandered through the avenues of sinful lust — and who knew through experience that the love of God can curb the rebellious wills of men.

Through their sacramental grace, the christian lovers will experience the truth of these words: God delights in the company of those who seek to love themselves in Him. The Spirit of God will inspire their prayers for divine assistance and help them conquer their self-centredness, their irritability and possessiveness. Their hearts open to God and to each other will experience a continuous sharing of their mutual spiritual riches — drawn from the infinite riches of God Himself.

Conjugal love, bathed in God — Who is Love — will mature and bear fruits of sanctity. And the christian lovers, faithful and beloved companions in God — amidst the purifying conflicts of their earthly pilgrimage — will remain companions in God throughout eternity. The image of God, loved in each other and in their children, will have reached its perfection through each other's tender solicitude.[9] They with their children shall be like unto God: they shall see Him as He sees Himself in the splendour of His glory and the sweetness of His all enwrapping love.

Fr. F. M. Drouin, O.P.,
Dominican Priory, Port Credit, Ont.

[9] "The more your union is holy and exempt from sin, the more will God and his most pure Mother bless you until the day when the Supreme Goodness will unite forever in heaven those who will have loved each other in a christian manner on earth" (Pius XII, *To Newlyweds*, Dec. 6, 1939).

"By educating your children to a profound and courageous christian life, you will give them and yourselves the best guarantee of living happily in this life and of finding yourselves together in the happiness of the next" (Pius XII, *To Newlyweds*, Jan. 3, 1940).

PARTIE DOCUMENTAIRE

Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa en 1958

MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE.

Owen CARROLL, *An Introductory Essay to the Metaphysical Orientations of Thomas Aquinas, Commentary on Peter Lombard's Sentences.*
Michel DUBREUIL, *Richesses et propriétés chez Platon et Aristote.*
Sergio PETRAROJA, *A Criticism of the Philosophic Principles underlying Karen Horney's Psychoanalytic Theories.*

MAÎTRISE ÈS SCIENCES BIBLIOTHÉCONOMIQUES.

Tran VAN TOAN, *La bibliothéconomie appliquée au Viet-Nam.*

MAÎTRISE ÈS SCIENCES (CHIMIE).

Albert LISTON, *The Platinum Catalysec Oxidation of Sucrose by Oxygen.*
David T. Y. CHEN, *Pressure Effects of the Kinetics of Reactions in Aqueous Solution.*
Jean-Marc BILLY, *Preparation and Structures of Sucrose Monoesters.*
Anne-Marie COUTURE, *Some Thermodynamic Properties in Aqueous Solutions.*
Tadeus ZAWIDSKI, *Microcalorimetric Investigations.*

MAÎTRISE ÈS SCIENCES (MATHÉMATIQUES).

Antal FEKETE, *Problems on Prolongation of Geodesics.*

MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL.

Rev. Michael BOYLE, *Sources of Human Values in Social Work: A Review of Literature, 1920-1950.*
Helen BRENENSTUL, *The Development of Social Casework Theory.*
Ian CAMPBELL, *Cultural Aspects of Social Problems.*
Joseph CELS, *The Unmarried Father.*
Thérèse CHATELAIN, *Parent Involvement in the Treatment of Emotionally Disturbed Children.*
Rosella DEVINE, *The Leisure Time Activity of Emotionally Disturbed Children.*
Joseph DUFOUR, *The Expectancies of Emotionally Disturbed Boys.*
Marjorie EDER, *The Function of a Mental Hygiene Clinic in a General Hospital.*
Jeannette FARRELL, *The Educational, Recreational and Vocational Needs of the Cerebral Palsied Adult.*
Catherine FLETT, *Truancy: A Study of 30 Truants referred to the Child Guidance Clinic, Winnipeg, 1952-1957.*
Hugh GRIBBON, *A Community Approach to the Organization of a County Mental Health Clinic.*

Daniel LAMB, *Children with Reading Problems.*

Rev. Robert LAUDER, *The Social Worker Priest, a Link between the traditional Charity of the Church and the new Sciences of giving Help.*

Rev. Marvin LAVOY, *Truancy and the Home environment.*

Michael LIPKA, *Personality Disturbances of Women in the Military Services.*

Francis MARTIN, *Psychosomatic Illnesses in Children.*

Regina MATUKAITE, *The Concept of the Individual in Social Work Theory and Practice; a literature study.*

Ann MCCART, *Female Criminality.*

Cyril MURPHY, *The Licensed Foster Home.*

Thomas O'BRIEN, *The Role of the Social Worker in an Institution for Delinquent Boys.*

Agnes E. O'BYRNE, *Early Marital Conflict.*

Grace Ann TWOHEY, *A Survey of the Employment, Interests, Status and Background of 71 holders of the Master of Social Work degree from the School of Social Welfare.*

Pauline VAN LAMMERS, *Problems of Diagnosis in Incipient Schizophrenia.*

MAÎTRISE ÈS ARTS (ÉDUCATION).

Sr. M. OF SAINT CATHERINE, C.S.C., *Genesis of Catholic Education in Renfrew.*

ENGLISH LITERATURE.

Sr. LOUIS DU SACRÉ-CŒUR, S.G.C., *Willa Cather and Gustave Flaubert: Parallels and Contrasts.*

Edward J. BUCKELEY, *Rudyard Kipling, A Study in the Pattern of Critical Comments among Periodical Reviewers during the Period 1890 to 1900.*

Sr. MARIA STELLA, C.S.J., *Belloc, An Appraisal of His Poetry.*

Bernard G. MURCHLAND, C.S.C., *The Religious Mission of Women in the Novels of Graham Greene.*

Sr. MARY ROSALINDA, S.S.A., *Brébeuf and His Brethren, a Great Canadian Poem.*

Yuen-Shek MUI, *A Dissertation on Oscar Wilde's Theory of Arts.*

HISTOIRE.

Sr. MARY PATRICIA, *Our Lady's Role in the History of the Church in Newfoundland.*

Brother CHRISTOPHER, F.S.C., *The Influence of Economic Factors on Newfoundland's Entrance into Confederation.*

Sr. MARGARETTA, O.S.U., *Sainte-Marie-on-the-Wye.*

LITTÉRATURE FRANÇAISE.

Sr MARTHE BEAUDOIN, r.s.c.j., *Les sources liturgiques de l'Annonce faite à Marie.*

PSYCHOLOGIE.

Jean-Paul DAUNAIS, *Essai de différenciation entre les psychoses organiques et fonctionnelles.*

RELIGION.

Rev. Graydon ROBINSON, *Lay Participation in the Eucharist in the Primitive Church.*

SCIENCES ÉCONOMIQUES.

Jean-Tung David HSIEH, *Some aspects of the Problem of Economic Development in Taiwan (Formosa).*

Chih Chen HSING, *Capital Formation in Underdeveloped Countries.*
Paul-Eugène LABERGE, *Transportation and Marketing Aspects of Canadian Petroleum and Natural Gas Industries.*
Bernard SABOURIN, *A Case Study in Municipal Finance: The Corporation of the City of Ottawa.*
Walter FOBES, *A Critical Survey of Canadian Governmental Agricultural Credit agencies in the Light of Modern Farm Credit Requirements.*

SCIENCES POLITIQUES.

Chang PIN, *The Development of Party Politics in Japan.*

ÉTUDES SLAVES.

Vasyl LUCHKIW, *Galicia in the Scholarly Work of Ivan Franco.*
Jaroslaw ROZUMNY, *The Individual and the Community in Ivan Franko.*
Dmytro M. SHTCHRYN, *The Poetical Work of Oleh Kondyba-Olzhych.*

DOCTORATS EN PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE.

Ivan BOH, *An Examination of Emotive Theory of Value Judgments.*
Francis Gerald KREYCHE, *Kirkegaardian Existentialism. A Thomistic Critique.*
John H. FORD, *An Evaluation in the Philosophy of Art of Lewis Mumford.*
Owen CARROLL, *An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary on Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas.*
Rev. Paul TISZAI, *Maoism. The Political Philosophy of Mao Tse-Tung.*

CHIMIE.

Saul WOLFE, *The Oxidation of Olefins by Permanganate and Related Reactions.*
R. K. KULINIG, *Conformational Efforts on the Proton Magnetic Resonance Spectra of Six-Numbered Ring-Compounds.*
A Study of the Effect of a 3 Methozy-Group on the Stereo-chemical Routes and the Reactivities of a Variety of 1, 2-Substituted Cyclohexanes.

ÉDUCATION.

Sr. M. JUDITH ANNE, S.N.J.M., *The Coeducation Issue in its Historical and Papal Setting.*
E. G. MUNROE, *The Teaching of Art in the United States from 1900 to 1950.*
Sr. MARY THEOPHAME, C.S.F.N., *Frances Siedliska: An Educator.*

ENGLISH LITERATURE.

M. Dalton MCGUINTY, *George Herberth: Parson and Poet.*
Sr. SAINT DOROTHY MARIE, C.N.D., *The Poetic Imagery of Edwin John Pratt.*
Harold Méderic PETITPAS, *Gilbert Keith Chesterton's approaches to Criticism.*

HISTOIRE.

James A. CROWLEY, *Sir Robert Borden: The Motivation Behind the Introduction of Conscription and the Formation of the Union Government, 1917.*
Rev. Paul A. GOPAUL, S.S.E., *George III of England and His Role in the American Revolution as seen in the Writings of American History, 1920-1950.*

PSYCHOLOGIE.

Graeme C. SPENCE, *A Descriptive Study of the Adjustment and Social Competency of Adolescents of Borderline Mentality Living in Foster Homes.*

PSYCHOLOGIE CLINIQUE.

Gloria McDOWELL, *The Reality of Psychological Distance in chronic Schizophrenics.*
Edward VATOVEC, *The Value of a Thematically Administered Rorschach.*

ÉTUDES SLAVES.

Bodhan PLASKACZ, *Morphologic and Semantic Aspects of Soviet-Russian Abbreviation Compounds.*

THÉOLOGIE.

Rev. Jean HULLIGER, *L'enseignement social des Évêques canadiens de 1891 à 1950.*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946-1956. Edited by H. H. Rowley. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1957. 21 cm., VII-804 p.

Le répertoire bibliographique de Rowley met à la disposition du bibliste et de l'étudiant un instrument de consultation rapide et éclairante. Les listes annuelles publiées par The Society for Old Testament Study de 1946 à 1956 sont reprises sans modification dans ce volume dont le premier fascicule (1946) expose un bon nombre de travaux parus durant la guerre. Le contenu des ouvrages analysés suivi d'une très brève appréciation est tracé par les membres de la Société ou par des correspondants étrangers; plusieurs noms seront déjà familiers au lecteur de *Vetus Testamentum* publié par l'International Organisation of Old Testament Scholars, Leyde, Hollande.

Ces notices peuvent compléter une simple bibliographie biblique comme celle des éditions de l'Immaculée-Conception de Montréal, ou l'*elenchus bibliographicus* de *Biblica* qui cependant donne toujours renvoi à des recensions plus appréciatives. Il est à souhaiter que les listes annuelles continuent de paraître sous la direction de G. W. Anderson qui a succédé à H. H. Rowley.

Robert GARANT, o.m.i.

* * *

A. HAMMAN, o.f.m. — *La Prière.* Vol. I. *Le Nouveau Testament.* Paris, Desclée et Cie, 1959. 23 cm., 484 p.

L'auteur, professeur de théologie dogmatique, nous offre une étude approfondie sur la prière telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament. Un prochain volume poursuivra le travail jusqu'au concile de Nicée.

Après avoir rapidement retracé l'histoire de la prière dans l'Ancien Testament, le psautier en particulier, et souligné les caractéristiques de la prière juive, il analyse minutieusement tous les livres du Nouveau Testament et décrit la prière personnelle de Jésus et ses enseignements sur la prière, ainsi que le culte primitif dans l'Église naissante. Il fait aussi ressortir les idées maîtresses de la prière paulinienne comme de la prière johannique.

C'est en théologien que l'auteur aborde son travail, qui révèle une connaissance remarquable des saintes Lettres et qui envisage la prière comme témoin de la foi ou lieu théologique, en même temps qu'il indique les dimensions ecclésiale et existentielle, eucharistique et eschatologique de la prière chrétienne.

Outre une table des matières, cet ouvrage de haute érudition contient plusieurs autres tables très utiles, comme celle des principales références scripturaires, celle des écrits apocryphes et de la littérature ancienne, celle des auteurs cités, celle des termes grecs, et aussi un index alphabétique des matières. Nous ne croyons pas qu'il y ait un travail sur ce sujet qui soit plus complet et plus satisfaisant.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

MARC ORAISON, FRANÇOIS COUDREAU, p.s.s., HENRY NIEL, s.j., J. DE BACIOCCHI, s.m., GUSTAV SIEWERTH. — *Le Péché*. Paris, Desclée de Brouwer, 1959. 19 cm., 254 p.

Cet ouvrage, auquel ont contribué cinq auteurs, fait partie de la collection « Présence chrétienne ». Dans une étude intitulée *Psychologie et sens du péché*, l'abbé Oraison considère les rapports de la psychologie et psychiatrie modernes avec l'idée chrétienne du péché. Il a soin de nous rappeler que péché et névrose ne sont pas des phénomènes du même ordre et il distingue entre faute et péché, ainsi qu'entre « le sentiment de culpabilité », qui est en grande partie égocentrique, et « le sens de la pénitence », qui correspond à la contrition parfaite.

L'abbé Coudreau, dans le chapitre *Catéchèse et sens du péché*, montre que le but de la catéchèse du péché est de « sensibiliser » les hommes au péché, de ne pas s'en tenir au péché « en soi » comme une réalité extérieure à l'homme, mais de traiter du péché « chez le pécheur », pour qui c'est une absence de vie, un malaise et une honte, et de situer le péché dans l'ensemble du mystère chrétien et dans le dynamisme même de l'agir humain, en vue d'éduquer le pénitent, le combattant et le victorieux.

La contribution du père Niel sur *La responsabilité et ses limites* note la différence entre responsabilité civile et responsabilité morale et considère l'effet des structurations biologiques et de l'affectivité sur le comportement de l'homme qui, par sa raison, transcende le monde des régulations nerveuses et pulsionnaires. L'auteur parcourt rapidement les étapes par lesquelles l'homme doit passer, à partir de l'enfance, pour façonner sa personnalité et développer le sens de la responsabilité.

L'admirable chapitre du père de Baciocchi sur *La rédemption du péché* décrit la façon dont se matérialisait dans l'histoire, au temps de Jésus, l'universelle situation de péché. Puis il explique la signification de la mort de Jésus et comment elle détruit le règne du péché. Enfin, il montre que la résurrection du Christ consomme la Rédemption en nous assurant la grâce et en nous orientant vers notre propre résurrection.

L'étude du philosophe allemand Siewerth sur *Le péché originel* est de beaucoup la plus longue des cinq et aussi, en certains endroits, la plus contestable. L'auteur avoue offrir une « nouvelle interprétation » qu'il prétend rattacher à la théologie de saint Thomas. Le péché originel ne serait ni un péché ni un penchant au péché, mais une indigence intérieure ou une faiblesse de l'âme, due au fait qu'une créature spirituelle est sortie de son ordre primitif. La grâce rendrait la nature humaine capable de réaliser sa perfection « propre ». Elle serait un secours « nécessaire » pour maintenir l'homme d'avant la chute dans l'état de pureté morale. Par ailleurs, l'auteur reconnaît que la grâce n'est pas un complément nécessaire de la nature et que la bonté naturelle ne se réfère pas immédiatement à la grâce, qui est de caractère absolument libre et gratuit. Ce chapitre contient de bien belles pages sur les suites du péché originel et sur l'essence de la Rédemption. Il n'y a pas de doute que cette étude soit plus riche et plus fouillée que ce que l'on trouve ordinairement

dans les manuels, et que tout cet ouvrage collectif sur le péché soit une magnifique synthèse de la pensée moderne et des grandes vérités de la Tradition.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ROBERT J. KREYCHE. — *First Philosophy. An Introductory Text in Metaphysics.* New York, Henry Holt & Co., 1959. 21 cm., xviii-328 p.

Of all the text-books in Metaphysics that are on the market, this volume is outstanding as regards both content and manner of presentation. The author, who is presently on the staff of St. Joseph's College, Rennslaer, Ind., is an experienced teacher of Philosophy. He obtained his M.A. at the Catholic University in Washington in 1943, and his Ph.D. from the University of Ottawa, Canada, in 1952. Needless to say how proud this institution is of having among its graduates a scholar of the caliber of Dr. Kreyche, who has put many years of reflection and class-room experience in the writing of this text for undergraduates. His pedagogical acumen is quite apparent to anyone who has taught philosophy for some time. Few text-books show as much concern for the students' grasp and understanding of the subject-matter.

Besides providing a complete, profound yet clear exposition of realistic metaphysics, with everything hinging on the doctrine of the analogy of being, he also evaluates the notions that have any ontological significance in various modern philosophies, such as materialism, phenomenalism, naturalism, pragmatism, existentialism and logical positivism. Following an introductory chapter on the object of metaphysics, the book comprises five sections titled as follows: "What is being?", "The one and the many", "The transcendentals", "The causes of being", "The categories". At the end of each chapter, the author gives a substantial summary, restates the leading conclusions, and adds a generous selection of questions and discussion-topics, which will be most helpful. He also provides a list of suggested readings referring to books and articles. All told, it would be well-nigh impossible to imagine a text-book, which would be an improvement on this one.

Dr. Kreyche has already to his credit an excellent text-book in Logic, which is in use in a great many colleges and universities, and there is every reason to believe that the present text in Metaphysics will be most favourably received by teachers and students.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

M. J. CHARLESWORTH. — *Philosophy and Linguistic Analysis.* Pittsburg, Duquesne University Press, 1959. 26 cm., xiii-234 p.

This valuable addition to the Philosophical Series of the Duquesne Studies is the work of a young professor of philosophy, who, previous to his appointment at the University of Melbourne, Australia, obtained his Ph.D. *summa cum laude* from Louvain. It is a penetrating, sympathetic yet critical account of the movement of Linguistic Analysis, which has exercised a dominant influence in English philosophy over the last twenty years, and which some erroneously consider to be a form of the Logical Positivism of the Vienna Circle.

The author discusses the origins of the movement in the writings of G. E. Moore and Bertrand Russell, and traces its development through L. Wittgenstein, A. J. Ayer, John Wilson and his "Cambridge School", and Gilbert Ryle and his "Oxford School".

In terms which the Analysts themselves understand and cannot repudiate, the author examines their particular doctrines and their revolutionary conception of Philosophy, which, in their mind, would be simply a method, a therapy, a "dissolving" process striving to show that philosophical problems are pseudo-problems engendered by misuse of language. Philosophy would have no formal object of its own; its task would be wholly critical or analytic. Instead of trying to understand reality, it would indulge in language-games, in finesses of syntax, in linguistic uses and in techniques of dissolving philosophical puzzles without involving any commitment to any particular position.

Despite his sincere efforts to find an acceptable aspect of this Philosophy of Analysis, the author concludes that it is quite inadequate, since it is concerned with the grammatical structure of language rather than with its extra-linguistic reference or its meaning, and since it pays attention to the sign only and not to what is signified.

The copious bibliography of this excellent book fails to mention Dr. Hawkin's *Crucial Problems in Modern Philosophy*, that also deals with this group of pseudo-philosophers who seem to vie with one another in trying to achieve philosophical euthanasia.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ERNEST A. RUCH, O.M.I. — *Space and Time.* Pretoria, University of South Africa Press, 1958. 21 cm., 64 p.

Father Ruch, who studied philosophy and theology in Rome and is now teaching at the Pius XII University-College of Basutoland, publishes an excerpt from the doctoral thesis which in part merited him the degree of "D.Litt. et Phil." from the University of South Africa. Leaving out from his thesis the expository section concerning the Aristotelian-Thomistic conception of space and time, and also the part dealing ex professo with the General and the Special Theories of Relativity, the author restricts himself, in this pamphlet, to the following topics: *Is Einstein a philosopher?* (his answer is affirmative); *Einstein's realism as compared to Aristotle's* (they agree in their opposition to Mechanism and Idealism); *The conception of space and time according to Aristotle and to Einstein* (the author explains how they correspond and how they differ). Aristotle is a metaphysician, and Einstein a mathematical physicist, yet these two great minds "are fundamentally in much closer accord than appears at first sight and than most of the intermediary half-way solutions [...]. They deal with space and time at two entirely different levels. But precisely in this they complete each other. It is only together that they give us a complete and adequate picture of the nature of space and time." In conclusion, he states that "if Aristotle and the Philosophia Perennis can gain much from its contact with Einstein, the latter would undoubtedly have profited from a more solid and precise epistemology, with which Aristotle could have provided him".

There is a five-page summary, at the end of the booklet, in Dutch, which is one of the official languages of the bilingual University of South Africa.

The author is to be congratulated for his very clear and objective comparative study of two different yet complementary approaches to the notion of space and time. He shows how a "synthesis" between Aristotle and Einstein is possible. Teachers of Cosmology, in particular, owe it to themselves and to their pupils to become acquainted with this valuable philosophic monograph.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

RAYMOND-F. BÉGIN. — *Natural Law and Positive Law.* Washington, Catholic University Press, 1959. 23 cm., xii-180 p.

Having studied philosophy and theology at the University of Ottawa from which he obtained the degrees of B.A. and B.Ph. in 1948 and of L.Th. in 1952, Father Bégin, of the diocese of Portland, Maine, went to the Catholic University in Washington to continue his studies in Canon Law. This doctoral dissertation on the philosophy of Law, the theory of the Natural Law, and the relations between the Natural Law and the Positive Law was presented to the Faculty of Canon Law, but we have the impression that it could just as well have been accepted by the Faculty of Philosophy.

The author deals with the definition, the subject and the coercibility of Right, with the relation of Right to Law, showing that Positive Law is not the sole cause of Right, with the existence, the essence and the content of the Natural Law, with the elaboration and the nature of Positive Law, and with the conflicts between Positive Law and Natural Law, and the legitimate resistance to unjust laws.

It is a scholarly piece of work, which does credit to its author and which will contribute to the modern revival of the Theory of Natural Law as the fondation of law and justice.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

FRANKL-VON GEBSATTEL-SCHULTZ. — *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie.* Unter Einschluss wichtiger Grenzgebiete. Verlag Urban & Schwarzenberg, München, Berlin. (En cours de publication.)

Ce manuel, qui n'est pas un lexique ou dictionnaire proprement dit, groupe un magnifique ensemble de monographies qui couvrent pratiquement tous les problèmes posés par la névrose et la psychothérapie : sorte de vaste « traité systématique » auquel ont collaboré une foule de spécialistes.

L'ouvrage, une véritable somme, comprendra 5 tomes, chacun d'environ 800 pages. La publication, qui a débuté à la fin de 1957, se fait par fascicules, dont déjà une douzaine sont sortis des presses, et qui se suivent à un rythme très régulier. En moyenne ces fascicules comportent quelque 160 pages au prix d'environ 20 DM. Mais ils ne sont pas mis en vente séparément.

C'est la première fois dans l'histoire qu'on a eu le courage d'entreprendre un tour d'horizon complet de cet immense panorama.

La compétence incontestable des directeurs et leurs collaborateurs, ainsi que la haute tenue des sections déjà publiées, justifient un aperçu détaillé des matières traitées. Mieux qu'une recension fragmentaire, ce plan permettra à nos lecteurs de mesurer l'importance exceptionnelle de cet ouvrage qui s'adresse aux psychothérapeutes, psychiatres et médecins en premier lieu, mais également aux théologiens, pédagogues, psychologues et juristes.

Tome I : NÉVROLOGIE ET PSYCHOTHÉRAPIE GÉNÉRALES.

1. *Bases historiques et sociales.*
   - A. Histoire : W. G. Eliasberg (New-York).
   - B. État actuel et courants dans les différents pays.
     1) Europe centrale : M. Pflanz (Giessen).
     2) Pays scandinaves : P. Reiter (Copenhague), G. Harding (Fromma), G. Johensen (Oslo).
     3) France : T. Kammerer (Strasbourg).
     4) Grande-Bretagne : G. Stengel (Sheffield).

5) Espagne : R. Sarro-Burbano (Barcelone).
6) Europe orientale : F. Völgyesi (Budapest).
7) U.R.S.S. : H. Kleinsorge (Jena).
8) Chine : J. Otto (Addis-Abéba).
9) Amérique du Nord : P. Hofstaetter (Wilhelmshaven).
10) Amérique du Sud : T. Binder (Lima), W. Kemper (Rio-de-Janeiro).

2. *Dimensions des névroses.*
   A. La névrologie dans le cadre de la médecine générale : R. Seibeck.
   B. La névrologie et la biologie : J. Schultz (Berlin).
   C. La névrologie et la psychologie : R. Allers (Washington).
   D. Les fondements neurophysiologiques des névroses : P. Christian.
   E. L'aspect anthropologique des névroses : Von Gebsattel (Würzburg).
   F. La sociologie des névroses : E. Wiesenhuetter (Würzburg).
   G. Civilisation, culture et névrose : W. Kuetemeyer (Heidelberg).
3. *La démarcation des névroses.*
   A. Définition et classification des névroses : V. Frankl, J. Schultz.
   B. Délimitation de la névrose et de la normalité : H. Mueller-Suur.
   C. Diagnostic différentiel par rapport à la psychose et à la psychopathie : H. Kranz (Mainz), J. Hirschmann (Tübingen).
4. *Nature et limites des méthodes médico-psychologiques.*
   A. Nature et aspects de la situation psychothérapeutique : P. Christian.
   B. Problèmes fondamentaux de méthode.
      1) En général : J. Schultz (Berlin).
      2) En particulier.
         a) Problèmes didactiques : J. Schultz (Berlin).
         b) Valeur des tests pour le diagnostic et le traitement des névroses : A. Vetter (Münsing), J. Brengelman (Londres).
         c) Méthodes statistiques : P. Hofstaetter (Wilhelmshaven).
         d) Interprétation des rêves : W. V. Seibenthal (Münchenbuchsee).
         e) Problèmes de formation professionnelle.
            a) Technique générale et psychanalytique : J. Schultz (Berlin), W. Kemper (Rio-de-Janeiro);
            b) Le problème de l'analyse didactique obligatoire : J. Schultz (Berlin), E. Kretschmer (Tübingen);
            c) Analyse par des non-médecins : J. Schultz, E. Speer.
5. *Névroses, psychothérapie et législation :* W. V. Baeyer (Nürnberg).
6. *Problèmes pratiques de psychothérapie :* W. Kemper (Rio-de-Janeiro).

Tome II : NÉVROLOGIE SPÉCIALE.

1. *Rapports généraux.*
   A. La névrose et l'hérédité : F. Stumpfl (Vienne).
   B. La névrose et la constitution : W. Kretschmer (Tübingen).
   C. Le problème de la névropathie.
      1) Biologie : W. Kirkmayer (Vienne).
      2) Psychologie : J. Schultz (Berlin).
2. *Les types fondamentaux de la névrose.*
   A. Les réactions élémentaires : J. Hirschmann (Tübingen).
   B. Les troubles de la personnalité.
      1) La phobie : Von Gebsattel (Würzburg).
      2) L'obsession : *idem.*
      3) La dépression : *idem.*

4) L'hystérie : W. Winkler (Tübingen).
5) La manie : P. Matussek (München).
6) La perversion : H. Giese (Frankfurt), J. Schultz (Berlin).
7) La perturbation schizoïde : H. Kranz (Mainz).
8) La perturbation paranoïde : *idem.*

3. *Les domaines de la névrose.*
   A. Les problèmes des phases.
      1) Les névroses de l'enfant : E. Wiesenhuetter (Würzburg).
      2) Les névroses de la puberté : A. Friedemann (Biel-Bienne).
      3) Chez les personnes âgées : F. Kehrer (Münster).
   B. Modifications de l'organisme.
      1) La nutrition : H. Glatzel (Flensburg).
      2) La sécrétion interne : H. Kind (Zürich).
      3) Le cœur et la circulation : P. Christian (Heidelberg).
      4) La respiration : *idem.*
      5) Le mouvement : J. Wilder (New-York).
      6) Les perturbations cinétiques dans une perspective anthropologique : A. Derwort (Freiburg Br.).
      7) Le langage : E. Froeschels (New-York).
      8) Le vertige névrotique : A. Derwort (Freiburg Br.).
      9) Le sommeil : V. Frankl (Vienne), J. Schultz (Berlin).
      10) Les perturbations de l'activité sexuelle : P. Matussek (München), E. Schaetzing (Berlin), E. Wiesenhuetter (Würzburg).
   C. Les handicapés : O. Wanecek (Vienne), E. Wiesenhuetter.
4. *Les névroses noögènes :* P. Polak (Vienne).
   Annexe : la conscience dans la névrose : H. Haefner (München), I. Caruso (Vienne).
5. *Les névroses sociales.*
   A. L'hystérie de l'accident : J. Hirschmann (Tübingen).
   B. La névrose professionnelle : E. Wiesenhuetter (Würzburg).

Tome III : PSYCHOTHÉRAPIE SPÉCIALE. I.

1. *Méthodes analytiques.*
   A. La psychanalyse de Freud : G. Bally (Zürich).
      Annexes : La psychanalyse active de Stekel : E. Gutheil (New-York).
      La néo-psychanalyse de Schultz-Hencke : W. Schwidder (Göttingen).
   B. La psychologie individuelle de Adler : A. Adler (New-York).
   C. La caractérologie de Künkel : L. Saatmann (Frankfurt).
   D. La psychologie complexe de Jung : G. Heyer (Nussdorf).
   E. La psycho-catharsis : V. Von Gebsattel (Würzburg).
      Annexe : La Schicksalsanalyse de Szondi : A. Friedemann (Biel-Bienne).
2. *Méthodes appelantes :* la psychosynthèse, la psychagogique, etc. : A. Maeder (Zürich).
3. *Psychologie du contact.*
   A. Selon Speer : B. Kihn (Erlangen).
   B. L'expérience comme tâche clinique du thérapeute : E. Spoer (Lindau).
4. *Médecine psychosomatique :* E. Wittkower (Montréal), B. Stokvis (Leiden).
5. *Psychothérapie anthropologique :* Von Gebsattel, E. Fruehmann.
6. *Psychologie dynamique :* la psychanalyse récente en Amérique du Nord : P. Hofstaetter.

7. *« Daseinsanalyse » :* U. Sonnemann (München).
8. *Orientation personnaliste :* E. Carp (Leiden), P. Christian (Heidelberg).
9. *Analyse existentielle et logothérapie :* V. Frankl et P. Polak (Vienne).

Tome IV : PSYCHOTHÉRAPIE SPÉCIALE. II. PROPHYLAXIE DES NÉVROSES.

1. *Méthodes organiques.*
   A. La suggestion : B. Stokvis (Leiden).
   B. La thérapie par la relation « autorité-subordination » : E. Stransky.
   C. L'hypnose.
      1) En général : B. Stokvis (Leiden).
      2) La protreptique : W. Kretschmer (Tübingen).
      3) Autres méthodes : W. Kretschmer, K. Betz (Stuttgart).
   D. « Autogenes Training » : J. Schultz (Berlin).
   E. Narco-analyse : E. Strauss et W. Coningsby (Londres).
   F. Assistances médicamenteuses : J. Wilder (New-York).
   G. Balnéothérapie : W. Amelung (Königstein).
2. *Les méthodes par voie d'entraînement.*
   A. Rendement accru et occupations : J. Schultz (Berlin).
   B. Activités artistiques : G. Heyer (Nussdorf).
   C. Exercices physiques et respiratoires : L. Heyer-Grote (Basel).
   D. Psychodrama : J. Moreno (Beacon, N.-Y.).
3. *Thérapie-groupe :* A. Friedemann (Biel-Bienne).
4. *Psychothérapie des psychoses :* Kraemer (Mainz), Matussek (München), Frankl (Vienne), Schultz (Berlin).
5. *Psychothérapie de l'asile :* J. Segers (Anvers).
6. *Prophylaxie des névroses.*
   A. L'hygiène mentale des relations humaines : H. Meng (Basel).
   B. L'hygiène mentale de la vie sexuelle : F. Von Gagern (München).
   C. L'hygiène mentale du travail et des loisirs : H. Schulte (Bremen).
   D. Service préventif et curatif.
      1) Orientation professionnelle : E. Wiesenhuetter (Würzburg).
      2) Orientation matrimoniale : T. Bovet (Basel).
      3) Child Guidance : A. Adler & E. Papanek (New-York).
      4) Gérontologie : E. Stransky (Vienne).
      5) Les « las de vivre » : V. Frankl (Vienne).
      6) Psychiatric social work and case work : E. Wexberg.
      7) La rééducation : W. Wiesenhuetter (Würzburg).
      8) L'assistance aux épileptiques : H. Hoff et H. Strozka (Vienne).
      9) Traitement des alcooliques : E. Wexbert (Washington).
   E. L'hygiène mentale dans les situations-limites.
      1) En prison : F. Stumpfl (Vienne).
      2) Prisonniers de guerre : H. Paul (Linz).
      3) Camps de concentration : V. Frankl (Vienne).
      4) Situations catastrophiques : V. Frankl, H. Paul.

Tome V : RÉGIONS-FRONTIÈRES ET PROBLÈMES CONNEXES.

1. *Psychiatrie.*
   A. Thérapie par le travail : J. Segers (Anvers).
   B. Méthode du choc : R. Kraemer (Mainz).
   C. Psychochirurgie : S. Haddenbrock (Schussenried).
   D. Pathologie du cerveau : O. Poetzl (Vienne).

E. Psychiatrie de l'enfant : H. Stutte et L. Leuner (Marburg).

2. *Biologie.*
   A. Biologie générale : F. Buytendijk (Utrecht).
   B. Psychologie animale et génétique : Bally (Zürich).
3. *Applications cliniques.*
   A. Médecine interne et endocrinologie : G. Clauser (Freiburg).
   B. Anesthésiologie : L. Lassner (Paris).
   C. Chirurgie et orthopédie : F. Mandl (Vienne).
   D. Gynécologie : J. Prill (Würzburg).
   E. Urologie : H. Kleinsorge (Jena).
   F. Ophtalmologie : O. Hinz (Hamburg).
   G. Dermatologie : S. Borelli (München).
   H. Pédiatrie : G. Joppich (Berlin).
   I. Heilpädagogik : H. Hanselmann (Ascona).
4. *Autres disciplines.*
   A. Droit, jurisprudence, criminologie : R. Lange et F. Stumpfl.
   B. Pédagogie : K. Dienelt (Vienne), A. Kriekemans (Anvers).
   C. Philosophie.
      1) Anthropologie : R. Allers (Washington), J. V. D. Pas (Utrecht).
      2) Problème psycho-physique : S. Strasser (Nimègue).
      3) Problème psychonoétique : I. Gindl (Vienne).
      4) Liberté psychologique : W. Keller (Zürich).
      5) Les valeurs : R. Allers (Washington), H. Haefner (München).
   D. Théologie.
      1) Le catholicisme.
      2) Le protestantisme : K. Thomas (Berlin), A. Koeberle (Tübingen).
      3) Le judaïsme.

Par sa méthode et son contenu, l'ouvrage monumental répond à un besoin urgent de l'heure. Longtemps il contribuera grandement à tout autre essai constructif sur ces questions, tant il sera impossible de ne pas s'y référer, de ne pas tenir compte des observations et des théories qui y sont exposées; les corriger sera encore les utiliser. Les éditions Urban & Schwarzenberg, dont la renommée n'est plus à faire, nous offrent cet instrument de travail de tout premier ordre sous une présentation impeccable.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

H. R. Lueckert. — *Konfliktpsychologie.* Einführung und Grundlegung. München-Basel, E. Reinhardt Verlag, 1957. 592 p. Ln DM 28.

Partant de l'idée que le conflit se trouve au cœur de l'existence humaine, l'auteur entreprend dans cette perspective une synthétisation des résultats obtenus par la psychanalyse avec les données de la psychologie expérimentale et phénoménologique.

L'ouvrage débute par un examen approfondi de la notion « besoin », que Lueckert préfère à celles de « pulsion » et « tendance » (telles qu'elles ont été élaborées par Klages et Lersch), accompagné d'une importante étude sur le problème de la motivation. Les chapitres suivants sont consacrés à la « réalisation » (satisfaction des besoins), à la frustration, aux fonctions régulatrices et aux essais de réduire la tension.

La seconde partie du livre est composée de deux traités : le premier sur la normation (une centaine de pages sur la conscience morale), l'autre sur le conflit proprement dit.

L'ensemble constitue une psychologie dynamique solidement structurée où une matière énorme et disparate est intégrée et valorisée d'une manière remarquable. Une table alphabétique très détaillée en permet une utilisation rapide et facile.

Éducateurs, psychothérapeutes et pasteurs d'âmes apprécieront particulièrement la profondeur et la largeur des considérations de l'auteur sur le phénomène humain. Le lecteur philosophe et théologien reste un peu sur sa faim : on souhaiterait un approfondissement anthropologique plus poussé. A ce point de vue il est significatif par exemple que la bibliographie pourtant extrêmement riche de Lueckert (quelque six cents titres) ne mentionne pas le magistral ouvrage sur la conscience morale de T. Muencker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1948, ni celui de J. Messner, *Widersprüche in der menschlichen Existenz*, Innsbruck, 1952.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Meditation in Religion und Psychotherapie. Ein Tagungsbericht. Herausgegeben von Wilhelm Bitter. Stuttgart, Verlag Ernst Klett, 1958. 371 p., 12 Tafeln. Ln 17,80 DM.

Depuis plusieurs années, médecins, psychologues, théologiens catholiques et protestants se rencontrent à Stuttgart pour étudier un thème « commun ». Le volume présent publie les conférences et les échanges de vue de la session 1957 où l'on avait choisi comme sujet « la méditation ».

Un peu partout on diagnostique chez nos contemporains occidentaux un intellectualisme outré ainsi qu'une extraversion appauvrissante. Mais mieux vaut allumer une petite bougie que de gémir sur l'obscurité. C'est ce qu'on a essayé ici. Voici le contenu de l'ouvrage fort intéressant.

W. Bitter : *La méditation dans la psychothérapie.* — G. Frei : *La prière du cœur.* — A. Rosenberg : *La méditation de la croix.* — H. Rahner : *L'application des sens dans la méthode ignacienne.* — G. Schmaltz : *Faire la vérité dans son cœur (Augustin) et le rôle de l'inconscient dans la maturation.* — M. Von Franz : *L'imagination active dans la psychologie de Jung.* — K. Ritter : *Méditation et Logos.* — K. Von Dürckheim : *La valeur thérapeutique du geste.* — J. Lotz : *La méditation sur le Christ comme accomplissement de la vie méditative.* — G. Elsaesser : *La méditation sur des symboles oniriques.* — F. Melser : *Possibilités, directions et degrés de la méditation.* — F. Froboese : *L'expérience religieuse par la méditation sur des rêves.* — Von Severus : *Le culte et la méditation.* — O. Haendler : *La méditation dans la vie quotidienne.* — H. Schaer : *L'attitude protestante et la méditation.* — E. Wiesenhuetter : *La psychothérapie, la méditation et l'art.*

Le haut intérêt de ce tour d'horizon n'échappera à personne : les seuls noms des guides dirigeant l'excursion suffisent pour qu'on l'entreprenne.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

B. Niessen. — *Menschentypen.* Tugenden und Laster. Zweite Auflage. Verlag Bonner Buchgemeinde, 1957. 319 p.

Dans une première partie l'auteur donne une esquisse de la caractérologie de Pfahler (vers laquelle vont ses préférences), qu'il compare avec les classifications de Kretschmer, Jung, Jaensch et Heymans-Wiersma. Sans négliger les différences

de leur point de vue respectif, il estime qu'une harmonisation entre ces typologies soit réalisable.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à une application théologique de ces données. Le choix qui a été fait pour exécuter ce projet est très heureux : le schème des vertus théologales et cardinales. Se basant sur la biographie de quelques personnalités marquantes (e.a. Luther, Ignace, Calvin, François d'Assise, Ozanam, Sonnenschein, Seuse, Camille de Lellis), dont il cite de larges extraits, Niessen n'a aucune difficulté pour montrer que leur vie religieuse et morale est nettement conditionnée par leur tempérament et que chaque type a ses possibilités et ses limites.

Conclusion : sans verser dans un déterminisme fataliste, l'éducation, la pastorale et l'administration ne peuvent que gagner en tenant compte de la diversité des tempéraments. Cet excellent ouvrage méritait une deuxième édition : il se lit agréablement et s'impose par sa pondération.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Maria Ritz. — *Le Problème de l'Être dans l'Ontologie de Maurice Blondel.* Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1958, XVI-123 p. (Studia Friburgensia, nouv. série, n° 21.)

Cet ouvrage a pour objet l'exposé et la critique de la doctrine blondélienne de l'être, dans son principe, son développement et dans les conséquences qui y sont impliquées. Dans une première partie, l'auteur présente le problème de l'être tel que Blondel l'a formulé dans l'*Être et les êtres*, tel qu'il était déjà implicitement contenu dans la première *Action* et dans sa thèse sur le *Vinculum Substantiale.* Cette première partie, qui comprend cinq chapitres, offre un excellent résumé de l'ontologie blondélienne.

Dans une seconde partie, l'auteur confronte les doctrines de Blondel et de saint Thomas concernant : la distinction des trois ordres de l'être physique, métaphysique et surnaturel, la notion de substance créée, la distinction entre l'Auteur de la nature et l'Auteur de la grâce. Puis l'auteur montre les conséquences de ces deux doctrines de l'être pour l'intelligence des facultés et des opérations créées. Cette seconde partie, bien documentée, témoigne d'une connaissance précise des grandes positions de l'ontologie thomiste. Certaines affirmations, toutefois, auraient besoin de plus ample justification critique; exemple : « selon la doctrine de saint Thomas, la création a pour effet une *relation transcendentale* de dépendance permanente et totale de la créature comme telle vis-à-vis de Dieu » (p. 101). Mais l'impression, peut-être trop personnelle, que la lecture de cette seconde partie nous a laissée, c'est qu'il importe moins à la pensée thomiste actuelle de confronter avec la doctrine du Docteur Angélique, une pensée si différente dans ses conclusions, dans la position des problèmes, dans les principes mis en jeu pour les résoudre, que, d'imiter l'attitude avec laquelle saint Thomas jugeait les traditions philosophiques de son temps et de pénétrer au-delà des systèmes pour mettre en lumière l'intention qui les anime, au-delà des « *positiones* », saisir la « *ratio* » qui rend compte de l'ensemble d'une doctrine. Appliquée à Blondel, cette méthode aurait exigé une insistance plus forte sur le développement historique de son œuvre et aurait mis en relief le fait qu'il aboutit à une philosophie de l'être après avoir passé par une philosophie de la pensée. Ce seul fait explique, il me semble, que Blondel — comme Leibniz auquel il se rattache par plus d'un lien — ne découvre chez les êtres créés qu'imperfection métaphysique : l'imperfection n'étant ici que la non-coïncidence des êtres créés avec la pureté de la pensée de l'être.

Cette impression personnelle n'enlève rien à la valeur authentique de l'ouvrage. Mené avec intelligence et méthode, il constitue une introduction utile à l'ontologie du grand philosophe français.

Benoît GARCEAU, o.m.i.

* * *

ROGER VERNEAUX. — *Histoire de la Philosophie moderne. Cours de Philosophie thomiste.* Paris, Beauchesne et ses fils, 1958, 204 p.

Le *Cours de Philosophie thomiste,* en voie de publication chez Beauchesne, donne à l'enseignement l'espoir de posséder un guide fort utile. Deux fascicules sont déjà parus, tous deux de M. Verneaux, le premier ayant pour titre *La philosophie de l'homme*; on en annonce une dizaine d'autres à paraître prochainement.

L'orientation du présent ouvrage continue celle du premier. On avait pu regretter, à la lecture de *La philosophie de l'homme,* que l'apparat scientifique fût trop réduit; mais l'auteur ici s'en explique : si l'étalage d'érudition fait défaut, c'est qu'on veut tenir délibérément à un niveau très élémentaire où l'érudition n'a rien à faire, et viser une culture que l'érudition, loin de nourrir, risquerait d'étouffer (p. 5).

L'ouvrage se divise en neuf chapitres consacrés respectivement à Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolf, l'empirisme anglais, Kant et à l'idéalisme allemand. Descartes et Kant y reçoivent la part du lion, ce qui est tout à fait classique; ce sont aussi les deux philosophes que l'auteur des *Sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français* présente avec le plus d'aisance. Un chapitre sur Pascal, dans ce cours d'histoire de la philosophie, ne devrait pas étonner; l'auteur entend souligner la portée métaphysique considérable de la notion pascalienne des trois ordres qui retrouve, sans le savoir, la théorie thomiste de l'analogie, et fournit un antidote du panthéisme (p. 51). Le dernier chapitre consacré à Fichte, Schelling et Hegel, sera très utile aux étudiants qui recherchent un exposé simple et précis de cette obscure période de l'histoire de la philosophie.

L'auteur avoue, dans un avertissement, les deux sortes de préjugés avec lesquels il a écrit cet ouvrage d'histoire : au point de vue historique, accorder une sorte de primat à la théorie de la connaissance dans l'étude des philosophes modernes; au point de vue dogmatique, la conviction que la philosophie thomiste n'a rien à craindre d'une confrontation avec les philosophies modernes (p. 6). Ce sont d'heureux préjugés qui ne nuiront pas à l'objectivité de l'ouvrage et aideront le lecteur à voir comment, dans le développement de la pensée moderne, il y a un invariant, un principe actif qui est l'acte d'intelliger et que c'est à partir de l'interprétation de ce fait que les philosophes prennent des positions divergentes. L'auteur souligne ce développement, à partir de Descartes, du double courant rationaliste et empiriste (p. 36).

Au début de chaque nouvelle section, l'auteur indique les meilleures éditions des œuvres de chaque philosophe étudié ainsi que les ouvrages les plus abordables qui lui ont été consacrés. La typographie est bonne, mais une faute assez amusante s'est glissée dans la formulation du principe de contradiction, à la page 81 : « un même attribut ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, appartenir au même sujet ».

Cette initiation à la philosophie moderne rendra de bons services à l'enseignement. Exacte et pénétrante, bien que sommaire, elle facilitera aux étudiants une sérieuse prise de contact avec trois siècles d'histoire de la pensée.

Benoît GARCEAU, o.m.i.

* * *

INGEMAR DÜRING. — *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.* Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1957. 23,5 cm., 490 p. (Studia Græca et Latina Gothoburgensia, V.)

Le professeur Düring a entrepris la publication critique de tous les documents qui concernent la vie d'Aristote. Voici ce que comporte cette documentation : 1. La vie d'Aristote avec la liste de ses écrits dans Diogène Laërce. — 2. *Vita* et liste d'Hésychius. — 3. *Vita marciana* éditée d'après le ms. Marc. gr. 257. — 4. *Vita vulgata.* — 5. *Vita Lascaris.* — 6. *Vita latina.* — 7. Quelques notices médiévales et de la Renaissance. Dans la section suivante, l'auteur groupe deux *Vies* en syriaque et les différentes *Vies* écrites en arabe, tandis que dans une troisième partie l'auteur rassemble les fragments de la tradition manuscrite de l'antiquité relative à Aristote, depuis Aristote lui-même jusqu'à Roger Bacon. Après chaque partie documentaire, l'auteur nous donne des commentaires qui tendent à préciser l'origine, la valeur et le sens des textes édités. Il faut louer Mr. Düring pour ces éditions ou traductions des textes, pour l'examen critique de cette formidable documentation, de même que pour le chapitre de conclusions, où il résume les résultats de ses recherches (p. 459-476). Les travailleurs lui seront reconnaissants de leur avoir mis à portée de main un instrument de travail désormais indispensable pour l'étude de l'histoire du plus grand philosophe de la Grèce. Il faut regretter cependant l'absence d'un index général.

Un détail : la traduction latine d'un texte du deuxième livre du *De cœlo* de Simplicius, citée en note à la p. 158, n'est certainement pas de la main de Guillaume de Moerbeke. La différence de style rend cette attribution très douteuse. D'ailleurs, l'édition de Venise de 1584, qui rend la même version que l'édition de 1544, attribue uniquement le troisième et le quatrième livre à G. de Moerbeke, sans mentionner le traducteur du premier et deuxième livre.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

RÉGIS JOLIVET. — *Aux sources de l'existentialisme chrétien : Kierkegaard.* Nouvelle édition. Paris, A. Fayard, 1958. 287 p.

En 1946 Mgr Jolivet a publié aux Éditions de Fontenelle une excellente *Introduction à Kierkegaard.* Une autre édition de ce livre vient de paraître chez A. Fayard, à Paris. Le titre du livre a été changé, quelques modifications, surtout quant à la forme, ont été apportées et la bibliographie a été mise à jour. L'ouvrage débute avec une ample étude biographique et psychologique, qui nous retrace la personnalité et le milieu philosophique du grand penseur danois. Dans une troisième partie (p. 123-271) l'auteur nous donne un exposé remarquable de la *pensée* kierkegaardienne. Livre clair, bien documenté, plein de sympathie et de respect pour le fondateur de l'existentialisme.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

HELMUT BOESE. — *Die mittelalterliche Übersetzung der* ετοιχείωσις φυσική *des Proclus. — Procli Diadochi Lycii Elementatio Physica (Textausgabe).* Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichung Nr. 6. Berlin, Akademie-Verlag, 56 p.

Dans la célèbre collection de l'*Institut für griechisch-römische Altertumskunde* de Berlin, Helmut Boese publie la traduction latine médiévale de l'*Elementatio physica* de Proclus. Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur a inventorié

d'une façon complète la tradition manuscrite. Ensuite, il nous montre que cette traduction est incontestablement l'œuvre du dominicain flamand Guillaume de Moerbeke, bien que cette traduction soit restée longtemps inconnue. Dans la deuxième partie, l'auteur nous présente le texte latin avec un apparat critique très soigné, ainsi que le texte grec selon l'édition de Ritzenfeld. L'ouvrage se termine par deux précieux index terminologiques : un index *Latino-Græcus* et un index *Græco-Latinus*. Ce remarquable travail constitue un document de haute valeur scientifique. Il faut ajouter que ce livre est également un plaisir pour les yeux, sa typographie et son impression sont parfaites. On s'étonne, cependant, de ne pas voir cité l'édition du P. C. Vansteenkiste, o.p., de *l'Elementatio theologica Procli translata a Guilelmo de Moerbeke,* parue dans *Tijdschrift voor Philosophie,* XIII (1951), p. 263-302 et p. 491-531, de même que son article sur la méthode de traduction de G. de Moerbeke, *ibid.*, XIV (1952), p. 503-546.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Léon Baudry. — *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham.* Paris, Lethielleux, 1958. 25 cm., 308 p.

Ce travail d'érudition, mené à bonne fin grâce à une subvention du Centre de la Recherche scientifique, n'est pas seulement un vocabulaire où l'on trouve, avec textes à l'appui, le sens que donnait Ockham aux différents termes philosophiques. A l'occasion d'une foule de notions fondamentales, comme cause, connaissance intuitive, définition, proposition, jugement, induction, démonstration, science, vérité, universel, univoque, matière, puissance, mouvement, etc., c'est une étude approfondie et exhaustive de la pensée de celui qui fut l'initiateur du nominalisme ou terminisme, dont on retrouve tant de traces dans la philosophie moderne, et le principal artisan de la décadence de la philosophie scolastique à la fin du moyen âge. En plus de donner la définition des mots comme Ockham les entendait, l'auteur traite des principaux problèmes philosophiques de l'époque, en indiquant les solutions qu'Ockham rejetait et celles qu'il proposait, et en résumant les discussions auxquelles l'interprétation de l'occamisme a donné lieu.

A cause de l'extraordinaire compétence de l'abbé Baudry en tout ce qui concerne Ockham, ce volume est un instrument de travail indispensable à tous ceux qui veulent mieux connaître non seulement les idées d'Ockham, mais aussi le thomisme, dont il était l'adversaire acharné. *Fas est ab hoste doceri.*

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

L'être dans le lit de Procuste

> In Thomism, the whole epistemological edifice is the work of wisdom, not science, and [...] to wish to construct a discourse on Thomistic method by taking science as point of departure is to try to justify intellect by reason, the end by the means, the cause by the effect which amounts to seeking an absurd criterion by absurd means (L.-M. Regis, o.p.[1]).

On ne peut faire à l'idéalisme sa part. Qui commence en idéaliste finira aussi en idéaliste. Telle est la règle d'or que Gilson rappelle au métaphysicien préoccupé de problèmes épistémologiques. On semble parfois l'oublier dans certains milieux philosophiques. Tout en étant farouchement décidé à éviter le subjectivisme, on ne se fait pas faute d'emprunter à l'idéaliste son principe méthodologique le plus cher. On accepte comme lui de juger la valeur de la vérité et de la connaissance à partir du sujet ou du moins à partir d'une intelligence déjà structurée par des catégories physico-mathématiques. Kant représente dans l'histoire l'exemple classique de cette tentative. Elle l'a conduit là où l'on sait, à la négation de la métaphysique. Libre à chacun, sans doute, de refaire le même chemin. Mais quiconque s'y aventure ne devrait

[1] L.-M. Regis, o.p., *Epistemology*, New-York, Macmillan, 1959, p. 465. Le professeur Jerzy A. Wojciechowski a publié dans la livraison d'avril-juin 1959, un excellent article sur *La relation sujet-objet et la physique quantique.* C'est tout à son honneur d'avoir attiré l'attention des thomistes sur l'importance primordiale que la pensée contemporaine accorde à la discussion des fondements de la connaissance. Le thomisme ne peut prétendre être à la page ou se gagner l'estime des penseurs étrangers s'il ne tient pas compte de ces préoccupations épistémologiques. C'est dans cet esprit sain et courageux que l'auteur remet en question à la fin de son article tout le problème épistémologique. Comme il soulève la question beaucoup plus qu'il ne la résout, nous avons vu là une invitation à poursuivre l'étude de cet épineux problème. Une commune intention anime son article et le nôtre, celle de sauver la métaphysique. Toutefois, comme on pourra en juger, la perspective dans laquelle nous posons le problème diffère assez sensiblement de la sienne. Il ne faudrait pas y voir pour autant un procès d'intentions contre le professeur Wojciechowski. Nous regretterions par exemple que les diverses allusions faites à l'idéalisme, au kantisme ou au positivisme soient interprétées comme autant de dénonciations ou d'accusations. S'il arrive que par-ci par-là l'une ou l'autre de nos expressions prenne une allure polémique, qu'on veuille bien se rappeler que nous visons uniquement le climat intellectuel dans lequel, depuis Kant, certains savants ont l'habitude de solutionner le problème de la connaissance.

pas s'étonner si, à la fin de son parcours, il avait à contester en termes presque kantiens la portée réaliste de la connaissance philosophique ou à se demander s'il ne faudrait pas reproduire sur le plan de la métaphysique la relation sujet-objet de la physique quantique.

A sa propre défense, il pourrait toujours invoquer l'argument que la physique moderne invite à poser le problème épistémologique dans un contexte tout autre que celui de Kant. Cette instance nous paraît, dans le cas présent, sans efficace. Il est vrai que Kant a soulevé le problème critique en fonction de la science newtonienne. Il aurait donc été, à son insu, tributaire des conceptions épistémologiques de la physique classique. Dans la mentalité de l'époque, la science restait encore liée à une théorie « intuitionniste » et « naïve » de la connaissance. Les représentations scientifiques sont à des nuances près des images photographiques de la nature véritable des choses. Ainsi les notions newtoniennes de temps et d'espace absolu, par exemple, sont connexes d'une telle façon de voir. En bons empiristes, plusieurs réduisent la science à une observation plus minutieuse du réel, « to take a good look » pour reprendre ici l'expression favorite du père Lonergan [2]. Ce n'est ni l'endroit ni le moment de retracer dans l'œuvre kantienne les relents d'une conception que par ailleurs le philosophe de Kœnigsberg s'est justement appliqué à dépasser en opérant sa petite révolution copernicienne. Quoi qu'il en soit, il est permis de constater avec le Dr J. A. Wojciechowski que « l'idéal cartésien de la science qui est sous-jacent à toute notion de science depuis Newton jusqu'à l'école de Vienne a été battu en brèche [3] ».

[2] Bernard J. F. Lonergan, s.j., *Insight, A Study of Human Understanding*, New-York, Philosophical Library, 1954, *passim*.

[3] Jerzy A. Wojciechowski, *La relation sujet-objet et la physique quantique*, dans *R.U.O.*, 29 (1959), p. 97*.

En signalant comment l'idéal de la science cartésienne a été battu en brèche, l'auteur de cet article nous fait entrevoir comment le problème de la vérité scientifique n'a plus à emprunter ses principes de solution à la conception cartésienne de la connaissance. Sur ce point ses vues rencontrent parfaitement celles du père Regis, qui écrit : « By conceiving knowledge as something other than the infallible intuition of an absolute, contemporary scientists have resolved their *mirabile* and have added to classical science this marvelous instrument of discovery and utilization of the forces of nature that is science today. This way of conceiving and solving the *mirabile* is a sign of great wisdom, but it also indicates that the *Discourse on Method* and the *Critique of Pure Reason* are not infallible and immutable codes in which science must seek the principles of its investigations and the criteria of its discoveries. The "gold standard" of evidence and certitude, which they claim to have discovered in the name of the eternal structure of our reason, has been rejected by science as sterile and humanly useless to the explanation of the physical universe » (L.-M. Regis, o.p., *op. cit.*, p. 72-73).

Encore faudrait-il, on nous l'accordera volontiers, tempérer cette affirmation par un léger correctif si l'on veut se montrer juste à la mémoire de Kant. Aux yeux de l'historien, ce philosophe prend figure, en effet, d'annonciateur du nouvel idéal, que les Eddington, Poincaré, Collingwood, Wittgenstein, Lewis, Jeans et tous ceux de leur suite ont tour à tour explicité à l'occasion des théories scientifiques naissantes. On en trouve peu, par ailleurs, parmi eux qui d'une façon ou l'autre n'inclinent pas vers les conclusions métaphysiques et épistémologiques du maître, quand ils ne les font pas leurs. Aussi Kant se sentirait-il bien à l'aise en leur compagnie, une fois mis au courant des théories dernier cri. Il ne serait ni dépaysé, ni troublé dans ses convictions de base. Il discernerait même dans leurs discours, et non sans fierté, la confirmation des vues personnelles, mal ébauchées encore parce qu'alourdies sans nécessité par une super-structure métaphysique. Malgré pourtant ses incursions inopportunes en métaphysique, il

Cependant, nous croyons que le fait de constater que la science n'a plus à fixer son statut épistémologique d'après le critère cartésien ou kantien n'autorise aucunement à penser qu'il faille refondre les catégories de l'épistémologie générale en fonction des sciences physico-mathématiques. S'engager dans cette voie, ce n'est pas dépasser Descartes ou Kant, mais c'est les imiter. Rappelons-nous que si, d'une part, les critères et les principes, mis en avant par ces deux penseurs, s'avèrent maintenant insuffisants pour déterminer la nature de la vérité scientifique, telle qu'elle se manifeste dans la science contemporaine, la méthode cartésiano-kantienne ne se montre pas moins inapte à régler le problème épistémologique de la connaissance humaine. On l'oublie, peut-être, car l'on a bel et bien recours à cette méthode dès qu'on s'avise de juger de la connaissance métaphysique à la lumière d'un critère particulier. L'essentiel de la révolution cartésiano-kantienne a précisément consisté à faire le procès de la raison au nom d'un critère rigide et uniforme à la vérité. L'épistémologie scientifique contemporaine, au contraire, en mettant en lumière la faillite de Descartes et de Kant, nous invite à éviter les simplifications hâtives. Elle croit pouvoir discerner trois univers ou mieux un seul et même univers physique vu sous trois aspects différents : le monde des infiniment grands, le monde des infiniment petits et celui de l'expérience humaine ordinaire. La « vérité » de chacun de ces univers a ses caractéristiques propres. Nous ne sommes plus en présence ni d'une connaissance unique (idée claire et distincte ou catégories a priori) ni d'un critère uniforme de vérité, tout simplement parce que le sens de ces mots n'est pas unilatéral.

C'est pourquoi le vrai problème suggéré par l'épistémologie scientifique contemporaine ne consiste pas à nous demander s'il ne faudrait pas remanier la théorie réaliste de la connaissance philosophique en fonction d'une « objectivité » toute relative aux « structures » physico-mathématiques — ce serait retourner à la théorie du critère rigide, mais il revient à examiner la valeur ou la signification de la vérité de la connaissance aux diverses échelles de l'univers. Nous croyons que c'est seulement ainsi qu'on évite les erreurs de Descartes et Kant. Il n'y a, en d'autres termes, qu'une seule façon de dépasser la conception cartésiano-kantienne, et c'est de le faire à la fois dans deux directions opposées, c'est-à-dire qu'il faut revenir en deçà de Descartes et Kant dans le domaine philosophique et aller au-delà d'eux, en suivant l'évolution de la science, dans le domaine de l'épistémologie scientifique. Bref il ne suffit pas de dépasser l'*idéal cartésien de la science* pour déterminer le statut de la philosophie et de la connaissance, mais il faut aussi dépasser l'*idéal cartésien de la philosophie*. Rejeter le premier sans renoncer au second, c'est encore céder à la fascination cartésiano-kantienne.

convient de lui accorder l'honneur d'avoir le premier attiré explicitement l'attention sur le caractère « catégoriel » de la physique. Les successeurs le relayeront et le prolongeront sur ce point capital en mettant davantage en relief, au-delà de tout ce que lui-même avait pu soupçonner, l'activité de l'observateur.

LES DEUX ORDRES.

Toutefois — et nous ne saurions trop fortement appuyer là-dessus — ni le succès de la physique quantique, ni celui de la science newtonienne ne donne raison au philosophe des sciences de solutionner l'ensemble du problème critique en fonction de la structure noétique de la science. C'est à la faveur d'un tel glissement d'un ordre à l'autre que s'est établie à demeure dans l'esprit de Kant l'ambiguïté d'une intuition qui apportait pour une part une contribution réelle à la *Philosophia perennis.*

> Prior to Galileo [écrit Ardley] people had been concerned with reading laws *in* nature. After Galileo they read laws *into* nature. His clear recognition of this fact makes Kant the fundamental philosopher of the modern world. It is the greatest contribution to the *philosophia perennis.* But it has to be dug patiently out of Kant [4].

« It has to be dug patiently out of Kant. » Très peu de penseurs se sont vraiment donné la peine de le faire en vue de démêler l'or du métal brut. Beaucoup, au contraire, se sont laissés prendre à la même confusion fondamentale. Or il nous semble, à ce propos, qu'un examen plus sérieux des implications épistémologiques de la science contemporaine devrait nous faire éviter cette méprise et nous faire mieux saisir la distinction entre l'ordre « réel » et l'ordre « catégoriel [5] ». Les récentes découvertes de la physique quantique, en révélant le rôle actif du sujet-observateur, soulignent plus fortement la distinction des savoirs. Non seulement elles révèlent le caractère « catégoriel » de la science physique, mais aussi sa visée « pragmatique », caractérisée par

[4] Gavin Ardley, *Aquinas and Kant, The Foundations of the Modern Sciences,* London, Longmans, Green, 1950, p. 94.

[5] Cette distinction entre l'ordre « réel » et l'ordre « catégoriel » que nous empruntons à Ardley pourrait prêter à équivoque. Nous n'opposons pas par-là la philosophie à la science physico-mathématique comme si celle-ci n'avait rien à faire avec le réel. Nous voulons tout simplement souligner que l'intentionnalité scientifique se caractérise par l'usage de concepts opératoires. De plus nous employons le terme « catégoriel », en lui laissant intentionnellement sa tonalité kantienne, pour rappeler la contribution de Kant dans le domaine de l'épistémologie scientifique. Il va sans dire que « catégoriel » ne renvoie pas en toute rigueur de terme aux catégories *a priori* de Kant.

l'usage de concepts opératoires. Notons, en passant, que la prise de conscience de cette orientation n'a pas été spontanée comme on le laisse entendre parfois en termes révolutionnaires. Elle a suivi, comme toutes les choses humaines, un cours lent et progressif. Elle n'a guère échappé à un saint Thomas qui, se référant aux suppositions imaginées par les astronomes, déclarait que celles-ci ne devaient pas être tenues nécessairement pour « vraies ». Toutes ces hypothèses, pensait-il, bien qu'elles sauvent les « apparences », c'est-à-dire les faits observés, sont loin de représenter des faits démontrés, puisqu'il serait possible d'expliquer autrement le mouvement des étoiles [6]. Autant dire qu'il serait possible d'avoir plusieurs systèmes qui rendraient compte à la fois des mêmes phénomènes.

L'on a deviné dans quel sens nous qualifions de « pragmatique » l'intentionnalité propre au savoir physico-mathématique. « Nous ne prétendons aucunement que pour une telle science la *réussite utilitaire* se substitue à la *vérité*, ce serait à notre avis une conception barbare [7]. » Ceci dit, il ne nous semble pas, pour autant, irrecevable de parler, dans cet ordre de connaissance, d'un certain « pragmatisme a priori ». Même si nombre de savants, demeurés insensibles aux réserves que les Poincaré et les Eddington admettaient à l'égard de leur discipline, proclament leur prétention de révéler la nature véritable du réel, il reste que le souci de prédire les faits, de manipuler et de maîtriser le monde phénoménal inspire et emporte la recherche scientifique. Disons même que c'est dans la mesure où elle a pris conscience de cette orientation que la science est devenue ce merveilleux instrument de découvertes et d'utilisation de forces insoupçonnées. En raison de cela, nous devons nous montrer très réservés devant les soi-disant implications ontologiques de telle ou telle théorie. Seuls les faits isolables de la théorie elle-même méritent l'assentiment du philosophe. Le conseil, sinon expressément donné par Kant, du moins fortement suggéré par sa

6 « Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem [...]. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cælestes : non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam, forte, alia positione facta salvari possent » (*S.T.*, q. 32, a. 1, ad 2; voir aussi *In* I *Metereologicorum*, lect. 11, n° 1; *In* II *De Cœlo et Mundo*, lect. 7, n° 4; lect. 17, n° 5; lect. 20, n° 4; *In* I *De Cœlo et Mundo*, lect. 3, n° 7).

7 J. Maritain, *Distinguer pour Unir, ou les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 122.

manière de faire, n'est pas hors de propos dans les circonstances. N'écoutez pas ce que les savants vous disent, mais regardez ce qu'ils font. Kant lui-même a mis en pratique cette maxime qu'aucun savant philosophe ne peut impunément se permettre d'ignorer. Lui-même, en effet, était bien loin de partager les convictions de Newton au sujet du caractère « intuitif » des trois lois du mouvement, de la gravité et de la conservation de la matière. Et qui douterait que Kant ne se soit mieux rendu compte que Newton du statut noétique de la physique ? Dans son ouvrage *Electromagnetics: A discussion of Fundamentals*, Alfred O'Rahilly recommande la même réticence à l'égard du discours des physiciens, qui n'est souvent qu'un fatras de connaissances disparates,

> [...] a farrago of philosophy, paradox and imagination in which physicists so often indulge when writing semi-philosophical or popular books and even when writing text books. The question to be asked concerning any hypothesis is this: Does it in any way influence the measure numbers which are to be tested by the man in the laboratory? If it does not, it may be good or bad philosophy; but it is not physics [8].

Pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de ces recommandations, quelles âneries n'a-t-on pas écrites sur les implications ontologiques du déterminisme avancé par la physique classique ? Rappelons-nous, pour ne mentionner ici qu'un exemple, comment la science d'hier niait au nom du déterminisme scientifique la liberté humaine tandis que celle d'aujourd'hui nous renseignerait, au niveau même des corpuscules infimes, sur le mécanisme de cette même liberté.

Il est vrai que tous les penseurs n'ont pas donné dans des travers aussi criants. Mais le danger en guette plusieurs de perdre de vue la portée exacte du savoir scientifique. Ils s'en garderont s'ils veulent bien s'arrêter à ce que les savants font plutôt qu'à ce qu'ils disent. Ils découvriront alors que les hypothèses ou les théories, avant d'être des représentations de la nature véritable des choses, s'avèrent des instruments et des méthodes de prédiction. En ce sens n'est-il pas légitime de parler de « pragmatisme a priori » ? Il est entendu que l'expression peut prêter à malentendu, si nous ne prenons garde d'isoler les faits de la trame théorique qui les révèle. Les faits appartiennent toujours à l'ordre « réel ». Et cependant ils n'engagent pas la valeur de représen-

[8] Cité par Ardley, *op. cit.*, p. 223.

tation réelle ou ontologique des *artefacta* qui s'interposent entre eux et l'esprit.

> Une fois en possession de ses mesures, elle [la physique] vise essentiellement à tisser entre elles un réseau de relations mathématiques à forme déductive qui constituent son objet formel et qui sans doute devront se compléter par une certaine reconstruction hypothétique du réel physique, mais auxquelles il est seulement demandé que leurs ultimes résultats numériques coïncident avec les mesures effectuées sur les choses par nos instruments [9].

Eddington, dans un style humoristique, dont les Anglais ont gardé le secret, a condensé ses vues là-dessus dans la parabole de Procuste, brigand d'Athènes.

> Procrustes, you will remember, stretched or chopped down his guests to fit the bed he had constructed. But perhaps you have not heard the rest of the story. He measured them up before they left next morning, and wrote a learned paper "On the Uniformity of Stature of Travellers" for the Anthropological Society of Attica [10].

Amusante, cette histoire ne comporte pas moins une importante leçon. Elle nous fait saisir sur le vif ce que nous offre une théorie scientifique : non pas la révélation de ce que le monde est en lui-même, mais la formulation de la possibilité de décrire le monde dans le cadre de tel ou tel système. Wittgenstein a admirablement formulé la situation lorsqu'il écrit :

> So too the fact that it can be described by Newtonian mechanics asserts nothing about the world; but *this* asserts something, namely, that it can be described in that particular way in which as a matter of fact it is described. The fact, too, that it can be described more simply by one system of mechanics than by another says something about the world [11].

Aucun philosophe des sciences ne songe à nier le rôle joué en physique par Procuste, quelle que soit l'école philosophique à laquelle il se rattache. D'aucuns, cependant, en déduisent trop hâtivement que pour être connu le monde doit être transformé. Or la vérité plus respectueuse des faits veut bien que le monde puisse être transformé si quelqu'un en décide ainsi, mais ce n'est plus en l'occurrence pour le connaître, mais pour le maîtriser, le manipuler ou encore constater une coïncidence entre la théorie et les faits observés. On n'est donc aucunement justifié d'étendre à tout le savoir l'interprétation procustéenne.

9 J. Maritain, *op. cit.*, p. 121-122.

10 S. A. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, 1939, p. 109, cité par Ardley, *op. cit.*, p. 21-22.

11 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922, 6.34, cité par Ardley, *op. cit.*, p. 98.

Nous reconnaissons, sans doute, qu'il soit à première vue légitime de nous demander si la relation sujet-objet, manifestée à l'échelle microscopique de l'univers, ne pourrait pas être transposée, *mutatis mutandis*, à l'ordre entier de la connaissance. Mais à y regarder de plus près, nous constatons très tôt qu'une telle tentative enveloppe une nichée de contradictions et d'équivoques, que nous nous réservons de mettre au jour dans la suite de notre travail. Pour le moment il importe d'aborder le fond du problème dans une perspective plus large.

LE REPÈRE DE TOUTE INTELLIGIBILITÉ.

Signalons, d'abord, pour mieux situer le débat, comment à notre époque les rapports philosophie-science ont été pour ainsi dire renversés. Hier encore les philosophes acceptaient, sans trop protester, de distinguer la philosophie de la science en termes d'opposition entre le savoir abstrait et le savoir concret. Voilà qu'aujourd'hui le physicien, de plus en plus conscient de l'orientation fondamentalement mathématique de sa discipline, reconnaît s'être engagé très loin dans la voie des abstractions. C'est maintenant au tour du philosophe de réclamer pour sa part d'héritage le monde concret, mais celui-là même dans lequel l'homme naît, vit et meurt. Tous les problèmes métaphysiques ont été repensés dans ce nouveau contexte existentiel. La phénoménologie existentielle n'aura pas été étrangère à ce retour aux choses « en personne ». Peut-être n'aura-t-on pas assez remarqué que, par ce biais, elle renouait avec la tradition aristotélico-thomiste d'avant la dichotomie cartésienne entre l'âme et le corps, la raison et l'expérience, dichotomie qui a donné naissance aux deux courants de la pensée moderne : l'empirisme et l'idéalisme. Le thomisme pour sa part unit harmonieusement les deux pôles dans une philosophie *rationnelle* basée sur le *témoignage des sens*. C'est en vue de combler le même abîme que sous l'impulsion de Husserl, la pensée contemporaine refuse la pure « intériorité » de l'idéalisme, repliée sur ses propres représentations, tout autant que l'« extériorité » matérialiste, réduite à un lieu de causalités physiques ou physiologiques. Elle prétend substituer à cette double abstraction un indubitable premier concret unissant les deux dimensions à la fois et qui devient la voie d'accès à toute vérité. L'homme ne sera plus considéré comme une *pure pensée*, ni comme

une *simple chose.* Il est essentiellement conscience-dans-le-monde. Du point de vue épistémologique, ce point de départ entraîne des conséquences importantes. La conscience est essentiellement ouverture sur le monde; elle est toujours conscience de quelque chose autre qu'elle-même; enfin elle ne se révèle à elle-même qu'en révélant l'autre. Le bon sens philosophique a fini par prévaloir pour retrouver, au-delà des disputes entre empiristes et idéalistes, une intuition chère à saint Thomas, pivot de son anthropologie, de sa métaphysique et de son épistémologie : l'unité substantielle de l'être humain qu'on se plaît à désigner aujourd'hui par l'expression conscience incarnée. Voilà un fait isolable de toutes les théories, fussent-elles philosophiques ou scientifiques. Et un de

> [...] ces faits [qui] ne relèvent pas de l'expérience vulgaire [...]. Le matériel propre de la philosophie relève d'une expérience philosophiquement élucidée, et par suite très supérieure à l'expérience vulgaire, car la philosophie juge et critique ce matériel à *sa lumière*, de manière à l'établir avec une certitude entière, puisque pouvant, à titre de sagesse, défendre ses propres principes, elle défend et justifie (indirectement) la valeur de la perception sensible elle-même. On doit dire à ce point de vue que le fait qu'il existe quelque chose, le fait qu'il existe une multiplicité, qu'il existe du changement et du devenir, qu'il existe de la connaissance et de la pensée, qu'il existe du désir, sont proprement des faits philosophiques [12].

Or devant un fait reconnu comme tel, qu'il soit d'ordre philosophique ou scientifique, l'attitude procustéenne ne tient plus. Aussi est-ce à partir d'un point d'appui aussi inébranlable et premier qu'il importe de juger non seulement de l'activité scientifique, mais de toute l'activité cognitive de la conscience, même celle du sens commun; d'examiner de plus dans quels rapports précis chaque intentionnalité cognitive établit l'homme vis-à-vis du monde. Il faut nous rappeler toujours que Procuste ne définit pas tout l'être de l'homme. L'homme comme être-dans-le-monde entretient avec le monde tout un complexe de relations dynamiques (cognitives et affectives) par lesquelles en plus de se réaliser comme homme, il révèle le monde et se révèle à lui-même.

[12] J. Maritain, *op. cit.*, p. 114. Dans le même ordre d'idées Pierre Duhem dans *La Théorie Physique*, p. 265, écrit : « Le profane croit que le résultat d'une expérience scientifique se distingue de l'observation vulgaire par un plus haut degré de certitude; il se trompe, car la relation d'une expérience de physique n'a pas la certitude immédiate et relativement facile à contrôler du témoignage vulgaire et non scientifique. Moins certaine que ce dernier, elle a le pas sur lui par le nombre et la précision des détails qu'elle nous fait connaître; là est sa véritable et essentielle supériorité » (cité par Maritain, *ibid.*, p. 114, note 1).

Sa conscience est intentionnelle. Elle se déploie en un éventail d'intentionnalités, dont l'activité scientifique ne représente qu'une seule visée. Celle-ci est loin d'absorber toute la vie intellectuelle de l'homme. Le danger qui guette sans cesse la réflexion philosophique est de privilégier une intentionnalité aux dépens de l'ensemble, d'expliquer le tout en fonction d'une partie, de faire de la partie un tout. Cette « détotalisation de la totalité » (Le Senne) est à l'origine des multiples échecs en métaphysique et en épistémologie. Elle est à l'œuvre lorsque l'empirisme veut réduire l'être aux qualités sensibles, la connaissance aux impressions, lorsque le rationalisme discrédite l'expérience sensible au profit de l'idée claire et distincte, lorsqu'enfin Kant s'avise de concevoir la métaphysique sur le modèle de la science physique. Y échappe-t-on totalement au moment où l'on s'avise de fixer le statut de la connaissance en fonction des « structures » physico-mathématiques ?

Devant une telle tentation, la bonne volonté ne suffit pas. Il faut se rendre compte du postulat qui y est sous-jacent. Le mathématisme cartésien sous des formes et à des degrés divers continue toujours de hanter les têtes philosophiques. Il explique la position paradoxale de celui qui est prêt à voir dans la science une visée particulière seulement de la conscience, à la distinguer même de la philosophie, sans renoncer pourtant à en faire le prototype de l'intelligibilité. Il faut donc renverser sous ses yeux les prétentions du savoir physico-mathématique à la souveraineté en montrant que celui-ci ne se suffit pas à lui-même et qu'en dernière analyse il repose sur le monde des vérités préscientifiques tant au début qu'au terme de ses démarches.

Albert Dondeyne, paraphrasant Merleau-Ponty, signale comment le « fait scientifique » représente d'abord une réduction et une abstraction par rapport à l'ordre du vécu et de l'immédiat, et que par conséquent il n'offre pour nous un sens que dans la mesure où il nous renvoie à une expérience plus primitive, à un contact plus immédiat avec le réel.

> This "fact" [the "scientific fact" delivered by the experiments of positive science] is not an absolutely first datum because scientific experiment is a work of man which presupposes prescientific contact with the world. The best-established laws of mechanics or of geology, and the concepts used in them (like the concepts of particle, of motion, of stratification, of folding, and so on) would not have any sense for me if my every day perceptive experience had not presented to me objects which approach me and move away from me, or landscapes where terraces rise, one upon the other. The world of scientific research lies just over

> the horizon of the lived world of natural perceptive experience; this is why the latter contributes so much towards giving a sense to our scientific image of the world [13].

De son côté, Merleau-Ponty écrit :

> Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication... Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde d'avant la connaissance dont la connaissance parle toujours et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, significative et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière [14].

Et ce n'est pas tout. Car si c'est dans un monde préscientifique que le discours scientifique s'enracine pour y puiser le sens ultime de ses énoncés, c'est à ce même monde de l'immédiat qu'il retourne pour établir ses vérifications. On reconnaît en ceci la démarche caractéristique d'un savoir essentiellement hypothético-déductif avec son mouvement doublement empirique. La physique ne peut se passer de ce point d'appui et elle y trouve en même temps ses propres limites. Aussi Gilson écrit à ce sujet :

> [...] though it be true that no limits can be set to the amount of thinking which can be involved in the process of actual knowledge, modern physics teaches us that years and years of mathematical speculation never become knowledge until through art or chance its results are confirmed by a sometimes almost instantaneous sense perception [15].

Voilà un fait qui doit faire réfléchir quiconque s'adonne à la philosophie des sciences. Il y a un ordre intelligible auquel vient ultimement s'appuyer l'ordre physico-mathématique.

Ces considérations éclairent en même temps un problème connexe, celui de la nature même de la vérité. Il y a des gens qui croient que

13 Albert DONDEYNE, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, Duquesne University, Nauwelaerts, Louvain, 1958, p. 21.

14 Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, N.R.F., 1945, Avant-propos, p. ii-iii. Merleau-Ponty pense que pour Bergson « la métaphysique serait l'exploration délibérée de ce monde avant l'objet de la science auquel la science se réfère tacitement. Sur tous ces points, il nous semble avoir parfaitement défini l'approche métaphysique du monde. » *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 194, note 1.

15 Etienne GILSON, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Medieval Studies of Toronto, 1949, p. 212-213.

l'étude plus poussée des « structures » physico-mathématiques pourrait bien conduire à l'abandon de la notion classique de la vérité, définie comme une adéquation entre l'intelligence et la chose. L'impossibilité de déterminer ce qui relève respectivement du sujet et de l'objet suggère de réduire la vérité à la cohérence interne d'un système. A parler en rigueur de termes, poursuit-on, un système ne doit pas être qualifié de vrai ou de faux, mais de bon ou de mauvais selon qu'il subit ou non avec succès l'épreuve de la vérification.

Disons qu'en concevant ainsi la « vérité » d'une théorie physique on n'a jamais été aussi près d'en cerner la véritable signification. Car s'il est vrai que la valeur d'un système ne se mesure pas proprement à son aptitude à représenter le réel ontologique, mais à son aptitude soit à prédire le plus grand nombre de faits, soit à y trouver la vérification de ses équations, il nous faut, d'une part, renoncer, en ce qui regarde les théories physiques, à concevoir la vérité comme une adéquation entre l'intelligence et le réel et, d'autre part, la réduire à la simple capacité opératoire des « structures » physico-mathématiques. Par-là se révèle la véritable signification et la portée noétique des « structures » physico-mathématiques, ainsi que le sens même de leur « vérité ». Cependant la validité de la notion classique de vérité ne s'en trouve d'aucune façon atteinte. Car le savant continue à y faire appel dès qu'il procède à la vérification de ses théories. Le processus même de vérification se termine dans la constatation de faits. Or constater des faits, c'est juger, c'est affirmer ce qui est. Et voilà réintroduite la définition traditionnelle : « Veritas est adæquatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est [16]. »

Comme on vient de le constater, il est tout à fait impossible à la science de se constituer sans recourir, au début comme à la fin de ses démarches, à un ordre intelligible autre que le sien. Elle nous apparaît donc clairement comme l'expression seconde d'une expérience primitive à l'égard de laquelle elle est pensée et dans laquelle elle vérifie ses énoncés. D'où l'importance primordiale, pour déterminer le statut épistémologique de la science, de réveiller cette expérience première animée de part en part par l'intelligence métaphysique. C'est précisément cette intelligence naturellement philosophique qui est appelée à

[16] *C.G.*, I, 59.

dévoiler la structure intelligible du monde d'avant la science et dont la science parle toujours lors même qu'elle construit sur lui son réseau d'*artefacta*. Dès son éveil elle va vers ce monde avec la sûreté et la pureté d'un instinct inné. Elle porte certes avec soi une structure, mais pas de celles qui sont montées à coup d'abstractions mathématiques ou d'*artefacta*. Sa seule structure, s'il faut absolument user de ce terme, est sa capacité même d'affirmer l'être, d'affirmer ce qui est. *Capax entis, appetitus veri*, elle est déjà en creux ce que l'être est en relief. Elle s'ouvre à l'autre, non en le construisant, mais en le laissant être ce qu'il est. Et c'est ainsi qu'en vertu de son appétit naturel, elle s'assure de ses premières certitudes, formule les premiers principes ontologiques que ni le principe d'indétermination ou les relations d'incertitude de Heisenberg ne peuvent ébranler.

D'aucuns s'insurgeront contre cette manière par trop « naïve » et « dogmatique » de concevoir la vie cognitive. Ils lui reprocheront en premier lieu de faire reposer tout l'édifice d'une connaissance aussi parfaite que la science sur la base fragile du sens commun, ensuite de ne pas suffisamment tenir compte de cette activité féconde que l'épistémologie scientifique contemporaine reconnaît à l'intelligence. Notre réponse à la première objection devra être forcément brève. Nous nous contenterons de faire remarquer, avec monsieur Gilson et le père Regis — quitte à devoir briser avec une habitude fâcheuse et par trop répandue dans l'École d'identifier le thomisme avec la philosophie du sens commun, — que le réalisme, s'il prétend avoir été et être une philosophie, c'est qu'il ne s'appuie justement pas sur le sens commun. L'emploi abusif d'un langage aussi équivoque ne fait que discréditer le thomisme aux yeux de l'étranger, qui verra naturellement en lui, avec Brunschvicg, une philosophie pour des enfants de neuf ans [17]. Gilson a donc parfaitement raison de s'indigner contre cet appel intempestif à l'autorité du sens commun.

> S'il est naïf, le réalisme ne relève pas encore de la philosophie; s'il est déjà de la philosophie, ce réalisme n'est plus naïf [18].

> Ramener le réalisme au niveau du Sens Commun c'est donc le réduire à l'état de connaissance infra-philosophique, ce qu'avait d'abord fait

17 Léon Brunschvicg, *Les Ages de l'Intelligence*, Paris, Alcan, 1937, p. 14, 62.

18 E. Gilson, *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, Vrin, 1947, p. 39.

> Descartes; ensuite de quoi il faut bien emprunter les arguments dont il use pour sortir de l'impasse où l'on s'est engagé [19].

Le père Regis n'est pas moins explicite à ce sujet.

> In Thomism, it is not common-sense realism that forms the foundation of philosophical realism; rather, it is the latter that vindicates common-sense realism. Common-sense realism deals with being as sensible, therefore with a mode of being; whereas the object of metaphysics is being as being and thus includes all beings and all modes of being [20].
>
> Descartes' identification of Scholastic philosophy with popular knowledge, or so-called common sense, produced among Neo-Scholastic thinkers a sort of abscessed fixation, which they have been unable to heal [...]. The fascination generated by the Cartesian identification of realist philosophy with popular knowledge must be shaken off, and our philosophy must be shown to be a wisdom. That is the aim of epistemology [21].

Quel langage, dira-t-on, le thomiste devra-t-il adopter ? « Lorsque Bergson, poursuit Gilson, définit la philosophie de Platon et d'Aristote comme « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine », il parle en vrai philosophe; c'est là une formule autrement profonde que d'en faire la métaphysique naturelle du « sens commun » [22]. » Nous pouvons en dire autant de Maritain lorsque, tout en usant de l'expression « sens commun », il s'applique à en dégager les certitudes premières, relevant de l'intelligence naturellement philosophique, puis de les isoler de toute l'imagerie de l'expérience vulgaire. Il s'agit alors des « certitudes qui jaillissent spontanément dans notre esprit dès que nous usons de notre raison [23]... ». Mais même ainsi restreint à ce noyau de vérités infaillibles, le sens commun, avoue Maritain, reste un mode imparfait de connaître. Aussi la philosophie n'accepte ces évidences irrésistibles qu'après les avoir passées au crible de la réflexion critique.

> La philosophie traite scientifiquement les trois catégories de vérités instinctivement attestées par le sens commun : 1) les vérités de fait, exprimant les évidences sensibles et 2) les premiers principes intelligibles évidents par soi, en ce sens qu'elle les élucide par la réflexion critique

19 Idem, *op. cit.*, p. 35. — « Qu'elle [la scolastique] soit un réalisme naïf, nous ne le croyons pas, car elle est clairement consciente de l'existence de l'idéalisme, de la nature du problème qu'il pose et de la force apparente ou réelle de ses arguments. La scolastique est un réalisme conscient réfléchi et voulu, mais qui ne se fonde pas sur la solution du problème posé par l'idéalisme, parce que les données de ce problème impliquent nécessairement l'idéalisme comme solution » (*Le Réalisme méthodique*, Paris, Téqui, p. 11). « Il se fonde sur l'évidence de ses principes et se justifie par une critique de l'idéalisme qui démontre l'impuissance de cette doctrine à construire une philosophie viable » (*ibid.*, p. 12).

20 L.-M. Regis, o.p., *op. cit.*, p. 92.

21 Idem, *op. cit.*, p. 104.

22 E. Gilson, *Réalisme thom. et Crit. de la Con.*, p. 26, note 3.

23 J. Maritain, *Eléments de Philosophie*, Paris, Téqui, 1921, p. 88.

et qu'elle les défend rationnellement; 3) les conséquences aussitôt déduites (conclusions prochaines) de ces premiers principes, en ce sens qu'elle les *démontre* rationnellement [24].

L'ACTIVITÉ COGNITIVE.

Notre réponse à la deuxième objection, concernant l'activité créatrice de l'intelligence, va retenir plus longuement notre attention, puisqu'elle nous place au cœur du présent débat. Plus précisément, il s'agit de savoir s'il n'existe qu'une seule façon de concevoir l'activité dévoilante de la conscience. Cela revient à nous demander si l'examen des « structures » physico-mathématiques, propres à l'intelligence scientifique, ne nécessiterait pas une refonte de toute la théorie de la connaissance qui s'est constituée sur la base des convictions préscientifiques. Comme on le voit, c'est le statut de l'intelligence et de toute la philosophie qui est ici en cause. On devine, sans doute, notre réponse. Elle a été plus haut annoncée et ébauchée par nos considérations sur l'ordre « réel » et « catégoriel » et sur les limites de la rationnalité scientifique. On nous permettra de reprendre et de poursuivre le débat en fonction tout spécialement du caractère actif de la connaissance.

La connaissance est manifestement une activité. Elle n'est pas une pure réception passive des choses, puisqu'elle se porte activement vers elles, munie pour ainsi dire d'un faisceau d'intentionnalités dévoilantes. Saint Thomas reconnaissait le fait en faisant siennes les vues aristotéliciennes sur l'intellect agent. Kant crut devoir expliquer le même fait à l'aide des catégories *a priori*. D'un côté donc l'activité cognitive, sans perdre son caractère dynamique, s'exerce par mode d'appropriation et d'accueil, de l'autre elle tend à faire entrer l'objet dans un réseau conceptuel d'*artefacta*. Or au lieu de se demander si l'expérience totale de la vie cognitive, telle qu'elle s'exerce en nous, ne fait pas droit à la fois aux deux mouvements, la pensée moderne, cédant, sous la pression de la science, à la tendance procustéenne à vouloir tout uniformiser, se fixera sans nuance dans le second parti. Kant propose alors de substituer à l'attitude passive de l'élève celle du juge sévère qui force la nature à répondre à ses questions.

Placé en face de l'état actuel des esprits, une double tâche incombe à l'épistémologue. En premier lieu, il devra revenir à l'indubitable

[24] Idem, *op. cit.*, p. 91.

premier, lié à notre présence au monde à travers une conscience incarnée, puis ressaisir les démarches de la conscience en train de révéler le sens du monde, afin de découvrir le moment crucial où la pensée humaine s'oriente comme irrésistiblement vers l'interprétation procustéenne de l'activité cognitive. Or que constate l'épistémologue lorsqu'il est confronté avec la situation fondamentale de l'homme comme être-au-monde ? Tout d'abord qu'au sein de ce complexe de relations vécues l'activité cognitive joue un rôle éminent. *Omnes homines scire desiderant.* Sans répit l'homme cherche à dévoiler les significations d'un monde, qui lui est présent et auquel il est présent, en vue de se situer exactement par rapport à l'être en totalité et de découvrir le sens de son existence. Au sujet de cette inquiétude métaphysique, à laquelle aucun être humain n'échappe, le docteur Viktor E. Frankl écrit :

> Freudian Psychoanalysis has introduced into psychological research what is called the Pleasure Principle, or as we might also term it, the *will-to-pleasure* as a motivating factor in life. Adlerian Psychology, on the other hand stresses the role played by the *will-to-power.* But in my opinion man is dominated neither by the will-to-pleasure nor by the will-to-power, but by what I call man's *will-to-meaning,* that is to say, his deepseated striving and struggle for a higher and ultimate meaning to his existence [25].

Il est vrai que cet élan, qui soulève l'existence de l'homme, se réfracte aussitôt en une infinité de moments, d'opérations, de disciplines — constatation, expérience et perception; appréhension, jugement et raisonnement; hypothèses et théories; phénoménologie, métaphysique et sciences, etc. Mais il apparaît non moins évident que toutes ces démarches intellectuelles sont unifiées par une *intention originaire,* qui les parcourt et les anime toutes, celle de l'être et du sens de l'être, l'*appetitus naturalis veri.* L'homme veut savoir ce qui est. Ce vouloir foncier est comme l'instinct même ou le sens intime de l'intelligence naturelle. Lors même que celle-ci s'engage plus à fond dans une voie

[25] Victor E. FRANKL, « The Search for Meaning », dans *Saturday Review,* sept. 13, 1958; voir aussi du même auteur *The Doctor and the Soul, An Introduction to Logotherapy,* translated from German by Richard and Clara Winston, N.Y., Alfred Knopf, 1957, 280 p. Notons en passant que cette étude vient confirmer dans un autre ordre d'idées et de choses l'insuffisance de l'interprétation « catégorielle » du réel. Il y a souvent un lit de Procuste de dissimulé derrière certaines hypothèses psychanalytiques. On s'en rend compte de plus en plus dans le nouveau courant de l'*analyse existentielle.* Voir à ce sujet, Rollo MAY, Ernest ANGEL, F. ELLENBERGER, *Existence, A New Dimension in Psychiatry and Psychology,* Basic Books Inc., 1958.

particulière aussi « pragmatique » que celle de la science physico-mathématique, y construisant tout le long des hypothèses et des « structures », elle sent le besoin de s'arrêter, à un moment donné, comme pour se consulter elle-même. Elle se replie vers le lieu de ses certitudes originelles d'avant les constructions scientifiques, et de ce point de vue non seulement réfléchit sur la portée ontologique de ses représentations scientifiques, mais encore s'interroge sur leur signification proprement humaine, sur leur sens par rapport à ma situation fondamentale de conscience-dans-le-monde. Un monde, pressent-elle vivement, où la technique et la science seraient souveraines, au point de tout expliquer, serait, comme l'écrit Gabriel Marcel, un monde voué au désespoir. L'homme, heureusement, peut échapper au désespoir parce qu'au-delà de l'horizon technique il pressent « le mystère de l'être » auquel il est appelé à participer. Or ce sur quoi il faut attirer ici l'attention, c'est que toute cette activité, par laquelle la conscience s'interroge sur l'être et le sens de l'être, sur la valeur ontologique de ses représentations, ne relève plus, il est trop évident, de « structures » rationnelles fabriquées par l'intelligence, mais d'une intentionnalité primordiale et congénitale, qui est donnée avec l'intelligence et qui constitue sa capacité même de s'ouvrir à l'être et de l'affirmer. C'est là une donnée que l'esprit n'a pas à inventer, mais à respecter.

> Il est évident que l'homme, dès qu'il s'éveille à la vie cognitive, en possède toujours et d'emblée une certaine compréhension : tout homme sait ce que veut dire « connaître », il est naturellement capable de reconnaître le sens de « c'est vrai ». Cette compréhension préphilosophique de la vie cognitive comme « intention originaire », le philosophe n'a pas à l'inventer, mais avant tout à la reconnaître et à la respecter. Le grand danger qui, en ce point, nous menace continuellement, c'est évidemment que nous prenions comme intention originaire, comme fonction primordiale et enveloppante, ce qui n'est en réalité qu'une fonction particulière et déterminée... tous les échecs de la noétique proviennent du fait qu'on a substitué à l'intention cognitive originaire et enveloppante l'une des manifestations particulières de cette intention : par exemple l'expérience constatatrice du fait [26]...

Cette compréhension préphilosophique de la vie cognitive, le philosophe n'a pas à l'inventer, ni d'ailleurs le savant qui d'aventure se fait philosophe ou vice versa. Tous deux doivent donc la respecter

[26] Albert DONDEYNE, *Foi chrétienne et Pensée contemporaine*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 2e éd., p. 152. Voir tout le chapitre sur l'actualité du thomisme. Nous attirons l'attention sur les pages parfaites consacrées à ce sujet par l'auteur. Nous nous en inspirons ici abondamment.

et la reconnaître pour ce qu'elle est, une ouverture et un « consentement à l'être » (Forest). Rien ne les autorise à la modeler sur la structure noétique d'une discipline particulière, puisqu'elle constitue ce *lumen naturale* qui donne un sens à toute activité rationnelle. Qu'on le veuille ou non toute enquête épistémologique sur le savoir physique y recourt en dernier ressort. Sans ce point d'appui, elle aboutirait au relativisme absolu. Or le relativisme absolu est toujours contradictoire. Celui, qui prétend étendre à toute connaissance humaine l'impossibilité où se trouve la science physique de faire la part du sujet et de l'objet, renonce par le fait même à sa propre prétention. Car pour que cette prétention ait un sens, il faudrait faire, au moins pour les affirmations qu'il porte sur la nature de la science, une exception à une loi que pourtant il déclare universellement valide. La nouvelle théorie rendrait donc compte de toute activité connaissante, sauf de la théorie elle-même. On ne succombe pas à la séduisante tentation de réduire l'activité de l'esprit à l'une ou l'autre de ses fonctions, sans encaisser un pénible châtiment; le résidu d'intelligibilité qu'au point de départ on avait pris le risque de négliger, reparaîtra tôt ou tard sous le masque d'irrationnels ou de pseudo-problèmes que des générations entières de philosophes s'évertuent en vain à résoudre. Que l'on pense, pour ne mentionner ici qu'un exemple, à l'aberrante problématique créée par la séparation cartésienne de l'âme et du corps avec ses répercussions d'ordre épistémologique. L'expérience cartésienne aurait dû suffire à nous en convaincre.

La tâche du véritable philosophe consiste à écarter les critères rigides qui ont pour effet d'accumuler des déchets d'intelligibilité. C'est l'universalité même de la visée de l'intelligence qui lui permettra d'intégrer tous les aspects du réel et du connaître. Il se gardera d'accepter, au départ de son enquête, tout autre objet que l'être tel qu'il est ou toute autre méthode que le mouvement naturel de l'esprit. Et c'est une rude tâche qu'il ne réalisera pas sans courage, car nombreuses sont les embûches et les tentations qu'il rencontrera sur son chemin. Elles naissent surtout des limites et de la nature même d'une intelligence obligée de se tenir en continuité avec l'expérience sensible et en conséquence d'élaborer ses pensées au niveau de la connaissance abstraite et morcelante. D'où les lenteurs, les imperfections, les

reprises, les tâtonnements avant de dégager en ses lignes de fond la structure ontologique du concret. Quelle n'est pas sa surprise de constater non seulement l'essentielle imperfection du savoir philosophique, mais aussi le décalage énorme entre le monde réel, doué d'une unité concrète et singulière, et le monde logique où les aspects universels et nécessaires se multiplient, s'entrelacent, non plus selon les lois ontologiques, mais selon les lois de l'être de raison. L'esprit se demande, non sans raison, s'il existe une commune mesure entre les deux ordres. Il est évident que la connaissance n'est pas une pure copie, que l'intelligence a mis un peu du sien dans les *artefacta* que sont les concepts universels. De là à croire que l'intelligibilité est imposée au réel la pente est glissante. Kant n'a pu résister au vertige « transcendantal » dès qu'il prit conscience que, d'une part, la physique devait son progrès aux initiatives fabricatrices de l'entendement et que, d'autre part, la métaphysique s'épuisait toujours à monter à force d'abstractions une infinité de systèmes contradictoires parce qu'elle tenait éperdument à l'idéal d'un savoir mesuré par l'être. Le succès grandissant de la science physique venait confirmer chez plusieurs la part de bien fondé de l'intuition kantienne et les entraîner à reléguer à tout jamais la métaphysique dans le royaume des poésies et des mythes.

Il est impossible de défaire cette histoire de la pensée moderne. Il est non moins difficile de dégager les esprits de son scepticisme métaphysique. A tout le moins pouvons-nous essayer de préciser les facteurs qui ont pu jouer dans cette orientation et qui ont engendré le malentendu sous-jacent à la pensée moderne. Nous avons indiqué plus haut un facteur extrinsèque, dont il est malaisé de mesurer toute la portée : le prestige de la science confirmé par des réussites de plus en plus nombreuses et étonnantes. C'était plus que suffisant pour ébranler les derniers restes de confiance dans l'intelligence métaphysique. En vertu même de ce qu'elle est, celle-ci ne pouvait pas, à la différence du savoir scientifique, recourir au principe de vérification expérimentale. C'était une « faiblesse » qu'on ne lui pardonnerait pas de si tôt. Mais il y a plus encore. Car c'est jusque dans les éléments intrinsèques à la connaissance humaine qu'il y a lieu de retracer l'origine de la déviation. Le caractère en effet abstrait du savoir humain, tout en étant la condition essentielle de son progrès, révèle en même temps son imper-

fection. L'esprit humain, avide de pénétrer les profondeurs ontologiques du réel, a tôt fait de toucher les confins d'un savoir général et partiel. Par ailleurs son désir de percer le secret des choses, joint à celui de maîtriser l'univers tant pour l'humaniser que pour se libérer de ses servitudes, n'a rien perdu pour autant de sa vitalité. C'est donc en vue de suppléer à la faiblesse congénitale du savoir métaphysique qu'il imagine d'aller au-devant des choses avec des hypothèses construites à même des *artefacta* d'une connaissance abstraite. Le procédé réussit dans l'ordre des phénomènes et voilà le savoir hypothético-déductif institué et constitué bientôt en souverain. L'enthousiasme de la réussite gagne et aveugle les esprits. Il les empêche de se rendre compte de la portée exacte de la science naissante. Une seule conclusion semble s'imposer : le nouveau savoir est appelé à remplacer l'ancien. C'est alors qu'éclate, à la Renaissance, le conflit qui n'a pas encore fini d'envenimer les disputes entre la science et la philosophie. Les représentants de la science aristotélicienne se durcissent dans leur monisme philosophique et s'obstinent à vouloir tout expliquer à la lumière des principes métaphysiques, tandis que ceux de la science moderne s'enfoncent, non moins aveuglément, dans leur monisme scientifique. Ni les uns ni les autres ne se rendent compte exactement de ce qui se passe. Autrement, chacun défendrait-il son point de vue avec tant d'âpreté ? Mais la lutte s'engage et se poursuit sur un malentendu parce que tout simplement dans les deux camps on ne renonce pas au faux postulat d'une continuité entre l'ordre « réel » et l'ordre « catégoriel », c'est-à-dire à l'idée que la science des phénomènes et l'explication ontologique se prolongent mutuellement dans une seule et même ligne de rationalité et de vérité.

> A notre avis il faut abandonner, comme contraire à la nature des choses l'espoir de trouver une continuité ou un engrenage quant à l'explication du réel, je ne dis pas entre les *faits* (dans la mesure où ils sont isolables des théories), je dis entre les *théories*, les élaborations conceptuelles physico-mathématiques, et la texture propre du savoir philosophique et métaphysique. La discontinuité est nettement tranchée, due à l'essence même de ces sciences [27].

[27] J. Maritain, *Distinguer pour Unir ou les Degrés du Savoir*, p. 120.

CONCLUSION.

Il nous semble que la même discontinuité est pareillement observable entre le statut noétique de la science physico-mathématique et celui du savoir métaphysique. C'est pourquoi nous pensons qu'une analyse plus respectueuse des faits — et la diversité des intentionnalités dévoilantes est un fait irréductible, isolable de toute théorie philosophique ou scientifique — ne justifie en aucune façon le penseur de chercher dans les « structures » physico-mathématiques le critère *philosophique* de la vérité ou le prototype des relations entre le sujet et l'objet [28]. La nature définitive des savoirs ne peut être déterminée qu'à la lumière d'une intention originaire que l'homme n'a pas à inventer (comme c'est le cas pour les « structures » physico-mathématiques) et dont le philosophe des sciences use sans cesse d'ailleurs pour parler des relations sujet-objet en physique mathématique.

Jacques CROTEAU, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

[28] « The second source of confusion among Neo-Scholastic epistemologists is that they have forgotten the very sources of idealism. Idealism sprang from the postulate that metaphysics does not exist because it has always begotten skepticism. A method starting from the nonexistence of metaphysical truth, by reason of this truth's lack of unity, and seeking the causes of this nonexistence in the name of either a mathematical or physical criterion can only construct an epistemology that vindicates mathematics and physics and makes metaphysics impossible. For the possible applications of a method are exactly correlative to the evidence that is its starting point; everything that is unknowable by means of this evidential principle is unknowable by this method » (L.-M. REGIS, o.p., *op. cit.*, p. 104-105).

Les relations entre la raison et la foi dans la pensée de Maurice Blondel

INTRODUCTION.

> Depuis mon adolescence, j'ai constamment poursuivi une seule et même entreprise, celle d'assurer la distinction formelle et l'union réelle de la philosophie la plus normalement développée et du catholicisme le plus authentiquement défini et vécu en ses surnaturelles exigences, ... de savoir si la Philosophie Catholique est possible, à quelles conditions, sous quelle forme et avec quelles réserves [1].

Il semble qu'on ne pouvait mieux définir l'intention totale et la finalité ultime des efforts philosophiques de M. Maurice Blondel, ce qu'on a appelé, avec parfois un sens légèrement péjoratif, « le blondélisme d'intention ». Il y a toujours au fond du blondélisme, sinon une intention, du moins une problématique apologétique : c'est cet essai de trouver, à partir des données de la raison, les limites de la raison et le besoin d'un quelque chose capable de transcender ces limites. C'est le problème de passer entre la naturalisation du surnaturel (comme Le Roy) et un agnosticisme fidéiste (tel Beautain). Presque simultanément pourtant l'abbé Gayraud [2] et le R.P. Schwalm, o.p. [3], incriminaient Blondel, l'un de naturalisme, l'autre de fidéisme. « Il faut au moins que l'un ou l'autre se trompe », disait le père Laberthonnière [4]. Le fond même de la problématique de Blondel est formé par « l'étude des rapports de la science avec la croyance et de la philosophie la plus autonome avec la religion la plus positive, de manière à éviter le rationalisme aussi bien que le fidéisme [5] ». Ce problème,

[1] *Le Problème de la Philosophie catholique*, Paris, Bloud & Gay, 1932, p. 5 (*Cahier de la Nouvelle Journée*, n° 10).

[2] *Une nouvelle apologétique*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 133 (1896-1897), p. 257-273, 400-408.

[3] *Les illusions de l'idéalisme et leur danger pour la Foi*, dans *Revue thomiste*, septembre 1896.

[4] *Essais de Philosophie religieuse*, p. 142.

[5] H. Dumery, *La Philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, Aubier, 1948, p. 181.

C'est comme si Blondel avait voulu répondre par le fait de sa philosophie à cette remarque plaisante de Jules Lachelier : « J'ai bien chez moi trois étages (la nature, la pensée et la réalité transcendante) ; mais Ollé-Laprune m'a dit jadis que l'escalier manque. Je ne le crois pas; seulement les marches sont raides et étroites. Si j'étais plus jeune, je vous demanderais peut-être de m'aider à installer un ascenseur » (Frédéric Lefebvre, *Itinéraire philosophique de Maurice Blondel : Propos recueillis par...*, Paris, Spes, 1928, p. 236).

Blondel le résout par ce qu'on a appelé « la méthode d'immanence », par le « fait intérieur » de la présence en nous de la grâce actuelle, « afférence » gratuite de Dieu. Cette grâce actuelle nous permet de dépasser l'insuffisance de notre nature, et d'attendre une surabondance qui nous achève. Cette vérité que l'homme de pure nature n'existe pas, que nous sommes tous appelés à la vie surnaturelle, que tout homme fait partie de l'âme de l'Église, peut seule nous éviter le désespoir à la vue de nos limites.

Si tel est l'ensemble général de la problématique de Blondel, à laquelle il revient dans la plus grande partie de ses ouvrages, on comprendra aisément qu'il ne nous est pas possible, dans les limites de ce travail, d'embrasser dans sa généralité le problème de la relation entre la raison et la foi dans toute l'œuvre de Blondel. C'est pourquoi, tout en nous permettant certains apports d'ouvrages plus anciens, nous nous sommes principalement arrêtés à la pensée définitive et mûrie de Blondel telle qu'elle se trouve dans sa récente trilogie sur *La Pensée, L'Être et les êtres, L'Action* et plus spécialement dans le premier. Car il y a en effet une maturation dans l'œuvre de Blondel, et telles de ses anciennes expressions sont franchement rejetées aujourd'hui. (Ainsi il rejette en bloc tout le dernier chapitre ajouté à *L'Action* de 1893.)

Pour ce qui est du plan, nous suivrons dans ses grandes lignes le développement de *La Pensée* et verrons : 1° le développement de la pensée, grâce au double élément noétique et pneumatique qui la compose; 2° l'objet, la valeur et le mode de connaissance de la raison; 3° de l'insuffisance de toute connaissance naturelle à parvenir à la pleine possession de tout le réel résulte un appel à une aide supra-naturelle, qui ne nous sera donnée en fait que par un don gratuit, hypothétique et surnaturel de Dieu. D'où résultera la position relative de la philosophie et de la théologie : l'insuffisance de la première demandant à être comblée par la surabondance de la seconde.

INTRODUCTION.

Caractéristiques de la méthode et du style de Blondel.

Si l'on a parfois vu une différence marquée entre le blondélisme d'intention et le blondélisme de fait, si les accusations les plus contradictoires ont surgi autour de la philosophie de l'action, autour de la

méthode d'immanence, autour de la philosophie de l'insuffisance, cela tient principalement à trois causes :

1° *L'importance et la difficulté* de ce problème central des relations de la philosophie et de la théologie.

2° *Le style même de Blondel.* — Un style riche, trop riche, tel qu'on « hésite parfois à délimiter la part qu'il convient d'attribuer à l'image et celle qu'il faut strictement réserver à l'idée [6] ». Nul doute que l'intention de Blondel était bonne et fortement vécue. Lui-même avoue, à propos du but de sa philosophie : « Il me semblait vivre cela; quant à le penser savamment, quant à le faire comprendre aux autres, c'est une autre affaire : it is a long way [7]. » Et non seulement il y a les obscurités inévitables, mais il y a les « bienfaits de l'obscurité [8] ». « Le style n'est pas seulement un passage ouvert à l'accès des autres en notre pensée, c'est aussi une protection contre leur jugement hâtif. N'être compris ni trop tôt, ni trop tard, ce serait le juste point [9]. » Il y a donc une certaine part d'obscurité volontaire, de nuit protectrice. En outre, bien des erreurs d'interprétation seraient évitées si l'on n'essayait pas d'appliquer la terminologie de Blondel à la philosophie scolastique et inversement. Nous nous trouvons ici dans une autre atmosphère, dans « un champ de force ».

3° *La méthode, donnant prise à des mésententes.* — Elle est plutôt platonico-augustinienne, bien qu'avant 1893 Blondel n'ait connu saint Augustin que de seconde main. C'est une « vue de haut en bas [10] ». Blondel ne part pas des faits posés, car « le fait n'est que par l'acte [11] ». C'est donc par l'acte et par celui qui le pose qu'il convient de commencer et de le considérer dans tout le développement de son action et dans toutes ses infimes relations à l'Acte premier par lequel il est capable de le poser. De là cette atmosphère dynamique de la philosophie de l'action et cette insatisfaction de toute vision partielle. Dans son dernier ouvrage, paru jusqu'à ce jour [12], Blondel fait une critique

[6] A. Etcheverry, s.j., *La philosophie de Blondel*, dans *Archives de Philosophie*, vol. 6, cahier IV (1929), p. 35.

[7] *Nouvelles Littéraires*, 12 novembre 1927.

[8] *Ibid.*

[9] Réponse de Blondel à P. Janet.

[10] *L'Action*, Paris, Alcan, 1936-1937, vol. 1, p. 114.

[11] *Ibid.*, vol. 1, p. 102.

[12] *Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1950. Blondel en dicta l'avant-propos le 1er juin 1949, c'est-à-dire trois jours avant sa mort. L'ouvrage contient deux études sur *Le sens chrétien* et sur *L'assimilation.*

assez sévère du *modus philosophandi* de la quasi-totalité des philosophes à partir de Platon, qui essayaient de construire toute leur philosophie par un agencement déductif de notions abstraites à partir de principes non moins abstraits, sans recourir suffisamment à la réalité existante dans son individualité, qu'elle prétend ne pouvoir et ne devoir point atteindre. Et il conclut :

> Nous avons parlé par opposition à la méthode d'abstraction et de construction spéculative qui domine chez tous les philosophes, d'une méthode d'implication; [...] impliquer, c'est, non point inventer, mais déduire; c'est découvrir ce qui est déjà présent, mais non remarqué, non encore explicitement connu et formulé [13].

En outre, Blondel a recours avant tout au *modus inveniendi* (sans pour autant mépriser le *modus exponendi*).

> Je ne procède pas didactiquement à partir des affirmations qui seront miennes, je me place dans la perspective de ceux qui ont à chercher [14].

D'où le danger de s'arrêter à certaines phrases, destinées uniquement dans la déduction totale, à marquer une étape vers la vérité complète recherchée.

> On m'a parfois jugé, non d'après mes conclusions d'ensemble, non d'après l'enchaînement des thèses intégrées, mais d'après des phrases arrachées de leur contexte ou même prises en dehors du sens que leur assigne leur proche entourage [15].

I. — LES ÉTAPES DE LA PENSÉE.

Pour établir la relation entre les données de la raison et celles de la foi, entre la connaissance et cette « synthèse de deux amours et non [...] de deux idées [16] » qu'est la foi, à savoir d'un amour « expectans » et d'un don amoureux de Dieu, Blondel va-t-il de fait éviter le fidéisme ? Va-t-il donner à la raison ce qui lui est dû ? Pourra-t-on vraiment affirmer que cette doctrine « religieuse par essence [...] cohabite spontanément dans notre connaissance comme dans notre vie avec la critique la plus intrépide et le catholicisme le plus authentique [17] » ?

Si le but sousjacent à toute la philosophie blondélienne est celui que nous disions, c'est par une doctrine de la connaissance que Blondel

13 *L'Action*, vol. 1, p. 287-288.
14 *Fidélité conservée par la croissance même de la tradition*, dans *Revue thomiste*, 40 (1935), p. 613. En réponse à un article du père R. Garrigou-Lagrange, *La Théologie et la vie de la Foi*, dans *Revue thomiste*, 40 (1935), p. 492-514.
15 *Ibid.*, p. 616.
16 Lucien Laberthonnière, *Exigence de la Philosophie religieuse*, p. 166.
17 *Itinéraire philosophique*, p. 45.

devra avant tout nous dire ce qu'est la raison. Mais avant d'en arriver là, il convient de voir dans son ensemble ce qu'est la pensée dont la raison n'est qu'un des aspects.

A. Aspects noétique et pneumatique de la pensée.

Toute la marche de la pensée en route vers la vérité pleine et totale, est une chasse à l'unité. La question qui se pose dès le début est : « La pensée est-elle une unité subsistante [18] ? » Ce sera une longue chaîne de « non » qui répondra à cette question. En effet, dans toutes les étapes de la pensée en quête d'unité apparaît une « fissure, une lézarde allant jusqu'au sommet de notre spéculation métaphysique [19] ». Partout il y a la dualité de deux « aspects-éléments [20] », l'élément noétique et l'élément pneumatique.

L'aspect noétique procède analytiquement en dégageant de la réalité les éléments essentiels et simples, et en produisant ainsi des notions. Elle est plutôt rétrospective, considérant ce qui est ou ce qui fut et qui appartient désormais au domaine irrévocable du fait. « A la rencontre perpétuelle du noétique [21] », la pensée pneumatique qui aspire à progresser, compose l'aspect existentiel et singulier en découvrant une harmonie dans le multiple de la réalité. C'est la « connaissance réelle » de Newman en opposition à la « connaissance notionnelle ». C'est le contact vivant, la possession réelle du fait existant, en opposition avec le contact pensé, avec la possession intentionnelle des essences de la réalité. Cette dualité, nous la retrouverons partout, dans toutes les étapes de la pensée, et particulièrement dans la pensée pensante. Ces deux formes de pensée se compénètrent sans se confondre; elles alternent et « composent leur rythme vital », tels les fils d'un tissu qui se compénètrent et se fortifient mutuellement sans se confondre.

B. La pensée cosmique.

Nous voyons une « unité dans la multiplicité » du cosmos. Nous pouvons unir dans un terme et un concept unique toute la diversité des *partes extra partes*. Or, ce fait suppose une certaine unificabilité du

18 *La Pensée*, Paris, Alcan, 1934-1935, vol. 1, p. vii.
19 *Ibid.*, vol. 1, p. 200.
20 *Ibid.*, vol. 1, p. 17.
21 *Ibid.*, vol. 1, p. 18.

multiple réel et même une certaine unité déjà réalisée par les relations des parties entre elles. Mais telle est précisément l'essence de la pensée : unir le multiple. « Le monde est donc bien une pensée subsistante [...] en quelque sorte incarnée [22]. » Ce monde mouvant et instable est pourtant « subsistant comme un *solidum quid* [23] ». Mais si nous trouvons ainsi, à cause de son unité relative, que « le monde est, et qu'il est une pensée », il y a d'autre part l'instabilité d'un monde contingent, matériel, en perpétuel devenir. Si donc, un principe d'ordre, d'intelligibilité, de totalité, nous permet de retrouver une incarnation du « νοῦς » dans toute réalité en en faisant un *solidum quid sub specie unius et totius* [24], cela ne supprime point la singularité individuelle qui, par son irréductibilité ineffable, répugne à toute prise par une connaissance notionnelle. Ni l'unité moniste d'un Parménide, ni le multiple pur des atomistes n'explique pleinement le réel. Au contraire, cette interdépendance produit une « diastole et systole de la nature entière » qui devient ainsi capable d'être atteinte dans sa réalité mouvante et vivante par une connaissance qui elle-même devra épouser ces deux aspects de « νούς-πνεῦμα ». La pensée cosmique prépare ainsi la pensée pensante, tant pour permettre à cette dernière de connaître la réalité [25] que pour pouvoir, de cosmique, devenir pensante. Car « si la nature n'était pas pénétrée d'un élément noétique *(natura ut ratio)*, si la raison n'était pas infuse en notre nature avant d'être épurée en elle-même *(ratio ut natura)*, la vie de notre pensée raisonnable *(ratio ut ratio)* ne serait pas possible [26] ».

C. La pensée organique.

Cette « danse rythmique » entre l'aspect noétique et l'aspect pneumatique de la pensée cosmique appelle une unité plus grande, un embrassement plus serré que l'agitation ordonnée du cosmos, où chaque partie a sa finalité interne et particulière, mais dont le tout reste mystérieux. Pourtant, même si d'après Spinoza « *cuncta affectant organisationem* », la vraie organisation ne se réalise néanmoins que par

22 *Ibid.*, vol. 1, p. 14.
23 *Ibid.*, vol. 1, p. 6.
24 *Ibid.*, vol. 1, p. 275.
25 Même si la réalité n'est pas pensable sans être référée à une pensée pensante, cela ne revient pas à l'affirmation de Berkeley que l'*esse* des choses est identique à leur *percipi*.
26 *La Pensée*, vol. 1, p. 80.

un principe vital travaillant avec une finalité interne, à réaliser un système organique dont toutes les parties sont interdépendantes non seulement pour la fin de chacune d'elles, mais pour le bien du tout. La vie est donc plus encore que l'ordre cosmique assimilable à la pensée, puisqu'elle fait l'unité organisée de la cellule colloïdale d'un être complexe à partir des données multiples et réagit *ab intrinseco* à tout ce qui pourrait troubler cette unité. Mais pour si belle que soit cette unité du vivant, il n'en reste pas moins enfermé dans son organisme destiné tôt ou tard à périr. Une plus profonde unité est réalisable et la pensée pneumatique viendra la chercher dans la pensée psychique.

D. La pensée psychique.

Dans la pensée psychique apparaît une nouvelle originalité de la pensée formant les sens, instruments qui préparent le vivant à une vie consciente qui surgira ensuite dans la pensée raisonnable. Il n'y a plus seulement des influx subis, il y a aussi des influx produits par le sujet, non plus simplement par un ricochet automatique, mais par « une finalité qui devient causalité effective et possède une influence réelle dans le complexus de ce monde [27] ». Unité plus grande qui réunit en une image une grande partie même du monde extérieur, opposition plus grande aussi entre le sujet sentant et l'objet senti, entre le fait passif de la réception et de l'immutation matérielle et celui de la connaissance, action intentionnelle. Cette vie sensible cohabite en chacun de nous avec la vie rationnelle, à tel point qu'une sensation pure ne se rencontre quasiment pas en l'homme adulte sans qu'il y mêle des données rationnelles (perception). Néanmoins, même si la sensation en soi garde toute sa valeur d'« extension des moyens d'information défensive et d'initiatives conquérantes », elle ne nous satisfait pas, mais un besoin de « survivre, de s'unifier, de s'universaliser [28] », nous travaille. Nous ne pouvons nous résigner à ce que, avec notre mort, tout le stock des sensations meurent aussi, comme elles meurent avec les animaux. Une pensée nous attend qui est d'un autre plan, car « tous les progrès qu'une pensée non-pensante peut accomplir restent infiniment éloignés du premier acte de perception consciente et d'activité

[27] *Ibid.*, vol. 1, p. 51.
[28] *Ibid.*, vol. 1, p. 58.

réfléchie [29] ». Car tandis que l'animal par le jeu inconscient de ses expériences arrive, après un certain nombre de répétitions, à poser par réflexes des actes, même assez complexes, ce qui caractérise la pensée de l'homme, c'est sa « prospection », cette capacité « de prévoir, et de réaliser en pensée, l'opération finale et tous les moyens qu'elle requiert pour aboutir sûrement [30] ». Ce qui le rend capable de pareil sortilège, c'est la présence en lui d'un esprit capable de devenir toutes choses. Ainsi ce sera la pensée humaine qui fera le lien entre les deux infinis.

> Homo enim quum sit constitutus ex spirituali et corporali natura quasi quoddam confinium tenens utriusque naturæ ad totam creaturam pertinere videtur [31].

Et c'est ainsi que la pensée pouvant se parfaire encore et réaliser une plus grande union, embrasser toute la réalité dans toute son étendue possible, son insatisfaction pneumatique la poussera à cette forme plus haute de la pensée : la raison.

E. La pensée rationnelle.

1. *C'est une pensée consciente.*

De même que tout être tend naturellement vers la possession du bien qui puisse le combler et l'augmenter, la pensée étant « capable de devenir toutes choses [32] » tendra nécessairement à « ce qui apparaît spontanément comme le complément et la satisfaction de notre être [33] », à la possession d'un infini par la pensée raisonnable. Mais pour réaliser en nous l'éveil de la pensée raisonnable, qui fait notre spécificité, il faut que l'invention de « l'idée de signe » se fasse d'abord, spontanément chez les hommes normaux, artificiellement provoquée chez les sourds-muets-aveugles. Ce n'est que par ce moyen que, de la multiplicité de la réalité, la pensée est capable d'extraire la figure distincte d'un objet. Cette lumière faite, la pensée naturellement multiplie à l'infini, par le moyen si simple de s'exprimer à soi-même et aux autres d'une façon nette, ce qui n'était qu'une rumeur confuse et chaotique d'impression sensible. Lorsque la nature réalise ce nouveau prodige qu'est la pensée par signe, un nouvel ordre est créé, capable d'inclure dans un seul

29 *Ibid.*, vol. 1, p. 42.
30 *Ibid.*, vol. 1, p. 71.
31 Thomas d'Aquin, *Summa Contra Gentiles*, IV, 55.
32 *La Pensée*, vol. 1, p. 98.
33 *Ibid.*, vol. 1, p. 104.

signe, l'infinie multiplicité des êtres. Car la conscience que c'est nous qui avons produit l'idée que nous en avons, sera le germe de la réflexion par laquelle l'homme s'atteindra lui-même dans l'acte royal par lequel il domine la nature en la modelant au gré de ses créations de signes. Mais en même temps cela créera en lui le sentiment vivant que notre pensée n'est pas le sommet du connaître parce qu'elle est encore une dualité qui atteint d'une part l'*idée* substituée au réel et de l'autre le *réel* qu'elle connaît. La présence du symbole signifiant reste la *condition* de la connaissance, bien que celle-ci soit *causée* [34] par quelque chose de plus profond et de plus intime à nous-mêmes que ce signe, que cette abstraite hypostatisation de l'aspect essentiel de la réalité, dans lequel nous croyons souvent trouver tout le réel quand ce n'en est que l'image plus maniable et intelligible. Ainsi lorsque Blondel parle des « objets auxquels se prend et se donne la pensée » et qui « ne trouvent [...] leur stabilité spécifique [...] que par l'artifice du langage [35] », et qu'il affirme que la notion même d'objet « est un de ces découpages, une de ces majorations illégitimes [36]... », il ne veut en aucune façon exclure de la pensée toute connaissance objective, mais seulement éviter un réalisme exagéré, qui essayerait d'appliquer une valeur d'êtres, uns par soi, à des agglomérats qui ne sont ni des êtres réels, ni des êtres de raison, mais une collection de plusieurs êtres; *Omne ens est unum,* plus que d'une unité *per accidens.* Il résulte de cette nécessité du signe une perpétuelle insatisfaction de notre désir aspirant à un absolu, une douloureuse tension vers le plus haut, tout en voulant s'appliquer à des objets qui ne peuvent contenir la pensée. Celle-ci « dès sa plus humble origine, révèle impérieusement son dessein final et total qui est de s'universaliser, de s'étendre à tout, de se distinguer sans doute de tout ce qui n'est pas elle, mais en même temps maîtriser tout le réel accessible [37] »... Il y a là encore la même contradiction douloureuse : « *oportet pati* [38] ». Mais c'est précisément cette douleur qui fera naître ce que nous avons de plus précieux dans la pensée : la conscience. Car

[34] *Ibid.*, vol. 1, p. 101.

[35] *Ibid.*, vol. 1, p. 130.

[36] *Ibid.*, vol. 1, p. 131. Voir aussi *Fidélité conservée par la croissance même de la tradition,* dans *Revue thomiste,* 40 (1935), p. 617-618, en réponse à la critique du père Garrigou-Lagrange, *ibid.*, 40 (1935), p. 495.

[37] *La Pensée,* vol. 1, p. 104.

[38] *Ibid.*, vol. 1, p. 100.

celle-ci n'est autre chose que la différentiation du « moi » de tout ce qui est hors du moi, et quoi de mieux pour la produire que ce choc où le « moi » ressent violemment combien ses désirs et ses capacités dépassent l'objet extérieur qui le coince comme dans une impasse. D'une part, la pensée essaie de faire de toutes choses une pensée universelle et, d'autre part, le réel l'attire avec toute sa vivante et riche multiplicité qu'elle voudrait « devenir en tant qu'autre ». Et c'est pour cela que lorsque la pensée pensante s'empare du réel, elle ne le reçoit point passivement. Elle *fait* son objet de connaissance tout en le *recevant*. « Il n'y a de données pour elle que parce qu'il y a du donnant, un don vraiment original, une activité nouvelle et promotrice [39] », ce qui donne à l'objet de notre connaissance « une valeur à la fois objective et subjective [40] ». En effet, pour pouvoir embrasser de son regard toute la réalité, la pensée est obligée de faire « des coupes qui permettent à la conscience d'embrasser un champ limité et éclairé [41] ».

2. *Étant consciente, la pensée se rend compte de ses limites.*

Organisant ainsi par une activité personnelle le matériel de sa connaissance, la pensée prend encore conscience d'elle-même et de son action. « Nous ne penserions pas les objets explicitement s'il n'y avait déjà une ébauche de connaissance implicite du sujet par lui-même [42]. » « C'est déjà la présence indistincte mais réelle du sujet à lui-même qui est la condition effective de toute pensée pensante [43]. » C'est ici surtout que Blondel commence à payer son tribut à la philosophie moderne en insistant sur tous les apports positifs du sujet dans l'élaboration de la vérité, rapportant « à ce qui paraît un vrai centre de perspectives de cohésion, d'expansion dominatrice, la diffusion, la contradiction, l'incompréhension des autres êtres [44] ». Et pourtant « pas plus que le monde, le sujet n'est absolument un et achevé, quoique, plus que le monde, il exprime et réalise déjà une intégration d'une vie singulièrement personnelle et d'un ordre rationnellement universel [45]. » Et

39 *Ibid.*, vol. 1, p. 106.
40 *Ibid.*, vol. 1, p. 132.
41 *Ibid.*, vol. 1, p. 132.
42 *Ibid.*, vol. 1, p. 141.
43 *Ibid.*, vol. 1, p. 133.
44 *Ibid.*, vol. 1, p. 143.
45 *Ibid.*, vol. 1, p. 155.

comme par sa conscience il est le seul à se rendre compte de cette incomplétude, il est le seul aussi à pouvoir demander un complément qui soit hors de lui. Voyant que toutes les exigences de vérité absolue, d'unité vraie ne sont jamais intégralement réalisées en nous, tout en sachant bien (de par le domaine que nous exerçons par notre connaissance sur le réel) notre supériorité infinie sur les êtres, l'homme ne peut aller chercher son complément qu'en Celui qui seul le dépasse, « la Pensée de la pensée » et « l'Acte vraiment pur [46] ».

Nous pouvons donc dès maintenant résumer notre position et prévoir tout le développement ultérieur : de notre contact d'expérience avec le réel, la raison est conduite à prendre conscience d'elle-même comme distincte des choses, comme supérieure aux choses qu'elle unifie dans un objet et qu'elle traduit par un signe, universel comme l'objet. Mais dans cette prise de conscience, la raison atteint aussi sa limite nécessaire et indépassable par elle-même. « Partie de plus bas » que nous, notre pensée « va plus loin et plus haut que le sujet pensant [47] ». Ce plus haut où elle tend, la pensée ne le trouvera pas dans un perfectionnement, mais dans un achèvement résultant d'un don de charité de la part de Dieu.

II. — LA VALEUR DE LA RAISON.

Tout ce développement n'aura servi qu'à nous montrer le contact permanent de notre pensée pensante avec tout le réel inclus déjà dans les formes inférieures de la pensée; ce qui suivra va cependant indiquer à quelles conditions toutes ces données pourront être reçues de la pensée pensante et satisfaire notre raison désireuse d'absolu.

A. Aspects noétique et pneumatique de la raison.

Et tout d'abord quel est le but de la raison pour Blondel ? C'est une faculté à double caractère : d'une part, ses opérations sont analytiques, d'autre part, ses assertions claires et certaines; d'une part, elle est capable de fractionner et de réorganiser le réel, de l'autre elle capte l'être et, en lui, les premiers principes absolus et nécessaires à toute pensée [48]. Nous trouvons ici dans la raison le même dualisme, la même

[46] *Ibid.*, vol. 1, p. 159.
[47] *Ibid.*, vol. 1, p. 161.
[48] « Le mot *intellectus* désigne l'ensemble des vérités premières qui rendent possible l'emploi de la raison, mais qui ne nous donnent pas des connaissances directes sur les objets suprasensibles... » (*ibid.*, vol. 1, p. 372).

symbiose de deux pensées qui nous a déjà laissé insatisfaits de chacune des pensées inférieures : il y a la raison d'aspect noétique ou connaissance notionnelle qui, de la réalité, tire des abstractions mortes, qui atteint la notion d'être intentionnellement et non l'être réel auquel elle substitue des signes construits par la pensée et exprimant les essences universelles. Cela ne veut cependant pas dire que notre pensée soit incapable d'atteindre l'être en soi, mais elle l'atteint par un autre chemin : par sa connaissance réelle qui, elle, considère la réalité dans sa vive unité d'universel et de singulier; qui tout en analysant la réalité pour y voir les multiples implications singulières, ne les sépare néanmoins pas de la considération du total de l'ensemble organique dont elles font partie. Tandis que dans *Le procès de l'intelligence* où Blondel marquait déjà très nettement l'opposition entre les deux pensées, il s'était encore arrêté à une opposition stricte, dépréciant trop la pensée notionnelle; dans *La Pensée* il voit déjà bien plus leur vivante interaction qui nous fait aller à la vérité avec l'âme entière [49], selon le mot de Platon. Tandis que, d'une part, « la connaissance réelle ne peut vivre et se parfaire sans passer par la connaissance notionnelle [50] », de l'autre, sans « l'unité secrète de la pensée concrète, la connaissance abstraite ne serait qu'une mosaïque sans dessous, et le monde avec notre destinée ne serait qu'une loque de pièces, qu'un habit d'Arlequin, alors qu'il nous faut une tunique sans couture [51] ». C'est encore cette inquiétude de l'unité qui travaille notre auteur. La réalité, disions-nous dès le paragraphe sur la pensée cosmique, est une unité sous la multiplicité. Nous n'avons pas le droit de ne voir que les multiples essences des innombrables réalités, ou de ne voir que la multiplicité des éléments d'un tout. Nous devons les considérer dans le tout, dans leurs relations avec le tout : « *Unum et verum convertuntur.* » La vérité est dans l'unité de l'être total avec tout ce qui lui est singulièrement propre et tout ce qu'il inclut d'universelle essence, commune aux autres.

B. Insuffisance des vérités partielles.

C'est ainsi que Blondel insiste avec raison sur l'insuffisance de toute vérité partielle, lorsqu'elle croit pouvoir se poser en évidence absolue.

49 οὖν ὅλη τῇ κυκῇ

50 Paul Archambault, *L'Œuvre philosophique de M. Blondel*, Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 163 (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 12).

51 Frédéric Lefebvre, *op. cit.*, p. 71.

« Il n'y a point de connaissance absolue du relatif, si ce n'est du point de vue du tout [52]. » Toute vérité n'est complète que considérée dans sa totalité. La vérité sur une chose relative n'est totale que si elle considère aussi l'aspect de relativité de cette chose. Alors, lorsque Blondel affirme qu'« on fausse inévitablement les plus précieuses vérités à se contenter de fragments, pour vrais et solides qu'ils soient [53] », il est apparent par le contexte [54] que Blondel n'entend point nommer *fausse* une vérité fragmentaire, puisque ces fragments sont « vrais et solides », mais il prétend qu'en fabriquant « des termes et des cadres qui cloisonnent la pensée [55] », on la fausse. Ainsi lorsque Sartre fait, dès le départ de son opuscule *L'Existentialisme est un humanisme*, une option posant comme unique fin de son investigation le problème de l'homme sans s'occuper de Dieu, tout en ne niant pas Dieu, et conduit tout l'ensemble de ses déductions comme l'ayant nié, il « change en déterminations absolues l'angle de vision restreinte qu'il choisit au départ [56] ». Il ne faut « rien résoudre par vues isolées car tout se tient ». Si la connaissance est une *adæquatio intellectus et rei*, une affirmation fragmentaire, dût-elle donner toute l'essence de la chose en négligeant son aspect existentiel, mobile, concret, ne nous apprend pas toute la réalité cachée dans cette chose. Lors donc qu'on « se contente » de ce fragment de *vérité* (car *il est de la vérité « solide »*) on ne dit pas toute la vérité, on la fausse. Certes cela n'est qu'une « *difformitas negativa* » de la vérité [57], et que si celle-ci rendait fausse une vérité énoncée, toutes nos vérités seraient fausses. Mais c'est uniquement ce que Blondel veut montrer : toutes nos vérités partielles, par cela même qu'elles sont partielles, sont négativement dérogatoires à la vérité, c'est-à-dire qu'il

52 *Le point de départ de la recherche philosophique*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 152 (1906), p. 231.

53 *La Pensée*, vol. 2, p. 222.

54 Citer le texte d'un auteur en partie seulement, n'est pas en soi le fausser. Mais en supprimer une partie et arguer sur ce qui reste, quand ce qui est omis expliquerait la difficulté du contradicteur, en un mot, *se contenter* d'une partie de la vérité dans la pensée d'un auteur, c'est fausser cette pensée. Lorsque le R.P. J. de Tonquedec (*Deux études sur « La Pensée » de M. Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne, 1936, p. 64) critique le texte ci-dessus, il le sépare malheureusement de son contexte en omettant aussi bien les mots « pour vrais et solides qu'ils soient » que l'application que Blondel fait de son affirmation dans la phrase suivante aux monographies qui se cloisonnent étroitement dans un seul point de vue de la philosophie.

55 *La Pensée*, vol. 2, p. 222.

56 *Ibid.*

57 Aloisius Naber, s.j., *Introductio generalis in Philosophiam et Theoria cognitionis critica*, Romæ, Pontificia Universitas Gregoriana, 1932, p. 83, 86.

leur manque quelque chose pour être la vérité totale et complète à laquelle pourtant l'homme aspire de tout son désir inné, consécutif à son aptitude *ad omne ens*, c'est-à-dire *ad omne verum*.

Et même on peut parler d'une certaine erreur positive en autant que *me contenter* d'une affirmation partielle équivaut *à affirmer* qu'elle est toute la vérité, au moins pour moi.

C. Insuffisance des concepts universels et abstraits.

Lorsqu'ils prétendent nous révéler tout ce qu'un être inclut, nos concepts universels sont précisément de telles « vérités partielles » insuffisantes. Il restera pourtant toujours pour eux l'*individuum ineffabile* qui est « à travers l'indigence de toute notion une surabondance [58] ». Ce que la pensée abstraite appréhende (dans le sens étymologique du mot) c'est « une vérité essentielle, coextensive et immanente à tous les individus [59] ». « C'est de l'universel infus dans l'individuel [60] », une vérité donc, quelque chose qui vraiment peut et doit s'affirmer de l'individu. Mais une vérité partielle qui n'atteint pas le tout de la réalité de « la vérité à double face [61] » que la pensée notionnelle est incapable de comprendre. Or « l'intelligence ne peut se contenter de la pâture semi-creuse des concepts ni de représentations approximatives alors qu'elle est [...] affamée de présence réelle et de possession [62] ». Sans souscrire à toutes les déclarations du *Procès de l'intelligence* (d'ailleurs en partie rétractées par Blondel en ce qu'elles ont d'exagérément antinotionnel) — tels par exemple : que la connaissance notionnelle nous « tient enfermés derrière une glace dépolie [63] » sans nous permettre de « vue intrinsèque sur les êtres [64] » parce qu'elle n'est qu'une « architecture de symboles [65] » tel un herbier de « pailles sèches » essayant de nous faire connaître la réalité de la nature, — nous pouvons néanmoins retenir le rôle, essentiel il est vrai, mais insuffisant de la connaissance notionnelle, qui n'est qu'une partie, qu'un aspect de la raison complète, qui, par la connaissance réelle, aspire à « la vive

58 *La Pensée*, vol. 2, p. 46.
59 *Ibid.*, vol. 2, p. 428.
60 *Ibid.*
61 *Ibid.*, vol. 2, p. 512.
62 *Le Procès de l'Intelligence*, Paris, Bloud & Gay, 1922, p. 232 (*Cahiers de la Nouvelle Journée*).
63 *Ibid.*, p. 238.
64 *Ibid.*, p. 239.
65 *Ibid.*, p. 231.

présence, l'*action effective*, l'intussusception, l'union assimilatrice de la réalité [66] ».

D. Connaissance réelle et action.

« Action effective » : ce mot « action » est celui qui a fait la renommée de Blondel, tellement que blondélisme et philosophie de l'action sont souvent identifiés. Et de fait, pour suppléer aux déficiences de la pensée notionnelle, la philosophie, grâce à la pensée réelle « doit dépasser les limites conceptuelles [...], devenir elle-même une *active* réalité, contribuer à l'être dont elle scrute le contenu sans se contenter de le décrire [67] ». N'oublions jamais que Blondel ne veut pas limiter la philosophie à une collection d'idées parce que l'idée n'est pas le tout de l'homme et qu'« une pure connaissance ne suffit jamais à nous mouvoir parce qu'elle ne nous saisit pas tout entier [68]... ». « La philosophie a pour fonction de déterminer le contenu de la pensée et les postulats de l'action sans jamais fournir l'être dont elle étudie la notion [...], réaliser cela même dont elle doit dire qu'elle le conçoit nécessairement comme réel [69]. » Blondel veut « arbitrer la différence entre l'intellectualisme et le pragmatisme par une philosophie de l'action [70] ». Par l'action il veut « rendre de plus en plus profondément intelligible ce qui n'est pas immédiatement et spécifiquement intellectuel [71] ».

Enfin, qu'est-ce donc que cette fameuse « action » qui prétend sauver ce qu'il est humainement possible de sauver ? Après avoir expliqué ce qu'est l'action matérielle, impression d'une idée dans la matière, et l'action réflexe par laquelle l'agent en agissant se parfait lui-même, Blondel parle de l'action dans la pensée : « L'action peut consister à réaliser la pensée en ce qu'elle a de plus universel, d'éternel : la contemplation, au sens fort et technique du mot. » Cette « action contemplative [...] exprime l'unité parfaite de l'être et de la connaissance [72] ». L'action dans les trois sens est l'œuvre de l'intelligence et de

66 *Ibid.*, p. 237.
67 *La Pensée*, vol. 2, p. 401-402.
68 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. ix (réédition de l'édition de 1893).
69 *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, 132 (1896), p. 145.
70 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1948, p. 22.
71 *Ibid.*, Paris, Alcan, 1932, supplément, p. 3.
72 *Ibid.*, p. 17.

la volonté conjuguées sur un être. Elle est la faculté de toucher le réel existant comme tel, de sortir de soi pour agir sur l'autre, de rentrer en soi après le choc sur l'autre, de se faire l'autre après l'avoir reçu en soi. C'est un des mérites de Blondel [73] d'avoir ramené à l'unité toute la triple acception de l'action et d'avoir insisté sur la valeur active de toute connaissance même mystique [74]. Pour affirmer cette interdépendance, cette inclusion mutuelle de la connaissance et de l'action pour pouvoir donner à « l'intelligence [...] de l'élan, [à] la volonté, des yeux [75] » Blondel doit se placer « en deça de la distinction de l'intelligence et de la volonté, à la source commune de ces deux facultés, dans ce dynamisme de l'être spirituel où elles puisent leur force d'agir [76] ». Ce dynamisme est essentiellement différent de l'élan vital de Bergson qui est un mouvement biologique dont l'esprit est le dernier palier ascensionnel dans le dynamisme de la vie, poussé par une force aveugle vers une valeur toujours supérieure. « Le Bergsonisme est un futurisme [...] pour ma part je professe un éternisme [77]. » Pour Blondel, l'esprit est essentiellement transcendant, non pas poussé par en bas, mais attirant par en haut. L'action n'est pas un « mécanisme de forces brutes [78] », mais un élan spirituel, qui part sur ce qu'il y a de pensée dans la matière, pour se soulever jusqu'à la vie consciente. La connaissance n'est pas une réalité morte, ni l'action un mouvement aveugle, parce que toutes deux ressortent du dynamisme essentiel de l'être à la recherche de l'unité et de l'achèvement de soi. Mais il y a, outre cette action de la connaissance, une action qui achève la connaissance. Les êtres, pour devenir l'Être, doivent passer par la raison qui les unifie dans un concept d'être et par l'action effective, qui les absorbe réellement dans l'Unité de la pensée réelle concrète, et totale.

L'action devient ainsi ce qui concrétise l'abstrait, elle existentialise la cogitation essentielle. Elle est « l'acte concret de la pensée

73 Cela n'infirme en rien que « ce qui fait la vigueur indélébile de la *philosophia perennis*, c'est justement l'équilibre effectif qu'elle maintient entre la spéculation la plus contemplative et la générosité la plus active » (*L'Action*, vol. 1, p. 380).

74 Voir Blondel, *Qu'est-ce que la mystique ?* Paris, Bloud & Gay, 1929 (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 3).

75 H. Dumery, *La Philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, Aubier, 1948, p. 33.

76 Yves de Montcheuil, s.j., *Monsieur Blondel : pages religieuses*, p. 12.

77 Frédéric Lefebvre, *op. cit.*, p. 50.

78 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 109.

vivante [79] ». « L'entre-deux est comme le passage par où la cause efficiente, qui n'a encore que l'idée de la cause finale, *intellectu et appetitu*, rejoint la cause finale qui s'incorpore peu à peu à la cause efficiente pour lui communiquer la perfection à laquelle elle aspirait, *re* [80]. »

E. Le sujet libre dans la connaissance.

1. *Vérité nécessitante et affirmation libre.*

Mais voici que toute action pour être vraiment humaine doit être une action libre, même l'action contemplative. D'où l'antique antinomie entre le *modus quo cognoscitur* et le *id quod*, l'opposition apparente entre la vérité apodictique et nécessaire d'une réalité transcendante et l'affirmation personnelle et libre que le sujet fait de cette vérité. En affirmant, ce que j'affirme s'est déjà affirmé à moi, nécessairement, indéniablement. Je n'ai pas le droit d'aboutir à un arbitraire dans mes affirmations de la réalité. Et pourtant la réalité extérieure n'a aucun droit de domination sur la liberté humaine. Exalter le rationnel au point de noyer la personne dans la passivité pure d'un logicisme idéaliste ou exagérer la liberté subjective en rendant irrationnel et absurde toute réalité objective sont choses également perversives de la philosophie. Entre le rationalisme idéaliste et le volontarisme irrationnel il s'agit de sauver tant l'intelligence, faculté du vrai, que la liberté, faculté de l'affirmation et de la pensée d'un sujet intelligent.

> Cette vue déjà possédante de la vérité ne supprime pas notre part contributive à l'hymen de l'esprit et du vrai, de l'âme et du réel, offert comme nourriture et stimulation. Sous prétexte de ne point *méconnaître* cette immanence éclairante et réaliste, il ne faut point d'autre part nous dispenser d'avoir à la *reconnaître* car elle s'impose à nous sans nous violenter; [...] elle n'agit pas complètement sur nous sans nous; elle est souvent enveloppée et mêlée à des impuretés et c'est à nous de la développer et de la purifier des scories. Ce n'est nullement compromettre la force de la vérité, c'est mieux en préparer le règne, complet et précis, en nous, que de marquer ce rôle de l'esprit travaillant à régler le *modus*

79 *Lettre sur les exigences...*, *loc. cit.*, p. 57.

80 « La terminologie médiévale discernait le *primus actus objecti* lequel détermine une actuation dans celui qui reçoit cet effet d'une cause, le *causaliter pati*; mais ce n'est là qu'un aspect vrai d'une réalité plus complexe, se complétant par l'*actus secundus*, réaction spontanée du patient qui constitue cette actualisation où il a, par son mode spécial de réceptivité, un rôle déjà actif... » (*L'Action*, vol. 1, p. 365). Voir cependant Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I[a], q. 14, art. 8, c. : « Forma intellectus... [est] principium operationis... », c'est-à-dire que la forme intellectuelle est la forme même de l'action de la volonté. L'action qui parfait la connaissance n'est pas inconnue à saint Thomas.

> *percipiendi* et à le configurer à l'objet véritable dont il n'a pas seulement à pâtir [81].

Pour tout homme, « *sa* science [... doit avoir] le caractère universel, impersonnel, et impérieux de *la* science [82] ». Pour cela, il suffit « d'affirmer la présence de la raison dans la volonté libre et l'action de la volonté libre sous-jacente à toute connaissance rationnelle [83] ». La raison en indiquant le sens à l'action voulue [specification] soumet « l'enchaînement des opérations volontaires [exercise] à un rigoureux déterminisme [84] ».

> Automatisme des idées et libre arbitre sont deux phénomènes solidaires. La liberté ne peut être niée, au nom du déterminisme intérieur ou extérieur de la science, parce que, réciproquement, la science est déterminée au nom de la liberté qui est l'âme de la vie intellectuelle et de la connaissance scientifique [...]. Mais pas plus qu'il ne faut la nier [la liberté] au nom du déterminisme antécédent, il ne faut nier en son nom le déterminisme consécutif à l'action [85].

Aussi bien dans le déterminisme de la réalité qui s'impose à nous nécessairement, que dans le déterminisme du fait qui a résulté de notre action, il y a place pour la liberté. Par la science positive, nous n'atteignons les vérités les plus nécessaires que dans les applications contingentes, et ce n'est qu'en les référant à l'être absolu qu'elles prennent toute leur nécessité. « Option suprême [...], choix libre d'une pensée, qui peut ou restituer à Dieu sa totalité divine, ou se limiter artificiellement elle-même aux buts finis [86]... »

Dans toute connaissance intentionnelle d'une réalité contingente il y a possibilité de choisir entre « l'absolutisation » d'une connaissance contingente par la référence à l'absolu ou par la recherche dans le contingent d'un absolu qui ne s'y trouve pas. Pour distinguer cette

81 Ainsi les professeurs de la Sorbonne ont, comme on sait, opposé d'abord un refus catégorique au sujet même de la thèse de Blondel, en disant que l'action était en dehors du domaine de la philosophie qui traite de la connaissance. Or, selon eux, il n'y aurait pas d'action dans la connaissance, la philosophie se réduirait à une logique « modo geometrico » selon laquelle d'un principe tout découle spontanément. La connaissance ne serait pas un *acte humain*, mais l'infiltration nécessaire de la vérité dans une faculté passive.

82 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. xvii.

83 Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I^{a}, q. 82, art. 4, ad 1; q. 87, art. 4, c.; q. 16, art. 4, ad 1; I^{a}-II^{ae}, q. 15, art. 1, ad 1; q. 9, art. 1; q. 12, art. 1; q. 13, art. 1; *De Malo*, q. 6.

84 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 470.

85 *Ibid.*, p. 484.

86 *La Pensée*, vol. 2, p. 66.

option de l'option morale que nous verrons plus loin, Blondel emploie le mot « agnition » pour désigner la première [87].

2. *L'agnition : reconnaissance de Dieu.*

Quelle est au juste, selon Blondel, la part de la volonté libre dans l'œuvre de la vérité évidente, l'influence de la liberté sur la connaissance certaine ? C'est l'influence de l'agnition ? Celle-ci dépend certes d'une décision, d'un libre arbitre, mais qui est empêché de devenir arbitraire sous l'influence de la connaissance de la réalité et de la conscience de soi qui en résulte et nous fait voir nos limites. Cette agnition « décide le débat qui constitue le destin de la pensée [88] ». Ce n'est certes pas entre les deux modes de pensée : discursive ou réelle, qu'il y a à choisir. Ces deux pensées ne se séparent pas. Ce que l'agnition doit décider, c'est si nous allons nous satisfaire de nous et du monde qu'a atteint notre pensée, ou s'il faut nous lancer dans la recherche ultérieure. Cette agnition dans la connaissance se trouve dès la connaissance des premiers principes, car là, déjà, elle est une alternative entre l'acceptation et la satisfaction de notre pensée par l'ordre contingent ou par l'absolu qui seul réalise pleinement la vérité des premiers principes. Se contenter du contingent, c'est en faire un absolu, c'est nier pratiquement les premiers principes. Si ceux-ci étaient aussi nécessitants pour nous qu'ils le sont en soi, l'erreur serait impossible, mais la vérité nous apparaît toujours sous des aspects multiples et relatifs. Les uns se serviront des principes premiers en n'y voyant que des lois régulatrices de la pensée « des règles idéales de la connaissance [89] », au lieu d'en constater la valeur ontologiquement constitutive.

Tandis que seuls sont conséquents avec la vraie critique, ceux qui dépassent le plan physique et scientifique, prenant leur essor sur les premiers principes, pour s'élever jusqu'à l'affirmation nécessaire de Dieu. Ce n'est donc pas qu'en soi les premiers principes ne soient pas nécessaires, mais par une fausse idée du domaine de leur valeur, nous pouvons les employer de telle façon que nous en diminuions l'empire. En somme, il s'agit, et en cela il peut y avoir influence du libre arbitre, de donner à l'évidence dont nous usons tous spontanément, un emploi

87 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950.
88 *La Pensée*, vol. 2, p. 84.
89 *Art. cit.*, dans *Revue thomiste*, 40 (1935), p. 424.

philosophique, de l'étendre à tout le domaine auquel elle peut s'appliquer et parvenir ainsi jusqu'à poser la nécessité de Dieu. Il s'agit encore ici de ne pas « se contenter » de vérités partielles.

L'option-agnition qui est une élection spéculative doit, pour être droite, dépasser l'ordre contingent des choses et reconnaître qu'elle ne trouvera sa satisfaction que dans l'Unité de l'Absolu. Il y a donc une triple action dans l'acte de penser :

1° l'action de l'objet sur nous par le phantasme (nous sommes passifs) ;

2° l'action de l'intellect agent sur le phantasme, qui est notre *modus recipiendi* [90] ;

3° employant des vérités transcendantes sur des objets partiels et contingents, la pensée implique dans tout exercice une conscience implicite de Dieu [91].

Cet assentiment actif à un transcendant qui précède entitativement toute connaissance en nous est une élection de la volonté sur l'*exercitium considerationis* de l'intelligence. La pensée doit viser plus haut qu'elle-même, ne pas se pelotonner sur elle-même dans une suffisance stupide qui la détruit. Une pensée vraiment humaine, vraiment consciente de soi et de ses limites, doit viser « cet infini qui est au principe de la pensée pensante [...] comme une fin à atteindre, comme un bien non seulement à récupérer, mais plutôt à accueillir en le renouvelant pour ainsi dire par cet accueil conscient et voulu [92] ». Cet accueil, ce « viser un infini » est l'œuvre de l'option, principe de ce dynamisme foncier de la pensée, de cet aspect pneumatique d'insatisfaction. Affirmation d'une « philosophie de l'insuffisance [93] » et accueil d'un don surabondant, donnant à la philosophie la seule plénitude vraie, l'option est au principe et à la conclusion de notre connaissance de Dieu : au principe,

90 Et même ici la volonté peut influer pour nous faire passer du « habitualiter cognoscere » à la pleine actuation de l'intellect possible par rapport à des « species » qui n'étaient présents en nous que « aliquo modo corporaliter » (THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 10, art. 2, ad 4). Blondel ne parle guère de cette influence.

91 *La Pensée*, vol. 1, p. 49, 161, 178; vol. 2, p. 77, 81, 132, 302.

92 *Ibid.*, vol. 1, p. 110.

93 *Ibid.*, vol. 2, p. 305. Une telle philosophie est aux antipodes de l'existentialisme sartrien. Car, tandis que Blondel opte pour un don supérieur d'un transcendant, Sartre choisit une autarcie absolue. « L'Etre est une aventure individuelle » (*L'Etre et le Néant*, p. 713) ; « Envers et contre son créateur » (*Les Mouches*, p. 32) ; par contre, « L'invocation » de Gabriel Marcel (*Du Refus à l'invocation*) se rapproche davantage de l'option qui apparaît bonne à Blondel.

car en nous faisant voir et reconnaître la voie de la dépendance, seule raisonnable, envers un Absolu, elle nous pousse à chercher quel est cet Absolu, cette Pensée parfaite; à la conclusion, car lorsque nous saurons qu'« Il » est et qui « Il » est, l'option raisonnable nous fera constater le mystère inviolé de l'être divin et l'incapacité foncière de notre pensée à Le pénétrer naturellement.

F. Connaissance de Dieu.

1. *Les preuves de l'existence de Dieu.*

La cause de cette libre option est précisément la conscience que nous avons des limites de notre pensée; de cette « fissure », de cette « lézarde » allant jusqu'au sommet de notre spéculation métaphysique [94] dans laquelle il y a pourtant cette nécessaire dualité « pensée-action » pour atteindre le vrai total. Et alors pour essayer de trouver une pensée pure et parfaitement une, « pour boucler la fente en haut, a surgi l'idée de Dieu [95] ». Mais aussi pour ce qui est de la connaissance de Dieu, il faut répéter le même dualisme intrinsèque dans la pensée, la même « solidarité fonctionnelle entre l'universel et le réel, entre l'essence intelligible et l'existence absolument concrète et intériorisée [96] » :

> Il y a une double activité de la pensée qui tend, l'une au « Dieu des philosophes », l'autre au « Dieu de l'aspiration et de la Tradition religieuse ». [Or, comme] ces deux tendances ne se rejoignent pas d'emblée, [...] il faut éviter de majorer ou d'infirmer soit la dialectique, soit l'ascèse, soit l'élan du cœur et les mouvements spirituels de l'âme émue par la recherche du Dieu caché [97].

Il y a donc ici « un échange nécessaire à la vie propre comme à la symbiose des deux pensées qui cohabitent en nous sans réussir à s'épouser [98] ». L'une est aussi nécessaire que l'autre.

La raison discursive doit rendre la Pensée de Dieu « rationnelle » pour qu'elle soit « raisonnable [99] ». La pensée réelle a besoin du soutien stabilisant et de la nourriture idéale de la pensée notionnelle. Mais ici encore : inadéquation irrémédiable entre notre *idée* de Dieu simple catégorie de l'idéal et l'infinité de l'Être Suprême, de l'Être pur,

94 *La Pensée*, vol. 1, p. 200.
95 *Ibid.*
96 *La Pensée*, vol. 1, p. 178.
97 *Ibid.*, vol. 1, p. 180.
98 *Ibid.*, vol. 1, p. 181.
99 *Ibid.*

dans sa réelle *existence*. « Pouvons-nous croire en effet, véridiquement, que notre *idée de Dieu* nous manifeste et nous livre *Dieu* [...] tel qu'il est [100] ? » Non ! « Notre *idée* du transcendant n'épuise pas la pensée que nous avons de Lui, ni surtout le contenu et la justification de cette divine réalité [101]. » Si donc nous avons à « faire aux preuves rationnelles de Dieu leur part démonstrative et purifiante », il faut « les compléter et [...] les vivifier par des dispositions qui relèvent, non plus seulement d'une science toute noétique, mais d'une intelligence dont la raison pure n'épuise pas le contenu et la portée [102] ». En somme, il faut compléter et vivifier la connaissance de Dieu par l'action, qui tend à savoir si la vérité objective qu'atteint la pensée discursive, « a ou mieux est une subsistance actuelle [103] »; en somme, l'atteindre dans toute son existence. La connaissance de Dieu, *esse subsistens*, ne nous est vraiment donnée que lorsque nous aurons uni la connaissance de l'essence au contact de l'existence et que nous aurons constaté que le mystère de Dieu reste toujours; « le problème de Dieu ne peut se résoudre par une démonstration dialectique, si exacte qu'elle soit [104] ». En fait, dans *La Pensée*, Blondel ne se propose pas « d'étudier les preuves en elles-mêmes [105] », mais de s'en servir uniquement comme d'un palier dans le « *sursum* perpétuel » en mettant en évidence par la multiplicité concordante des preuves, la parfaite unité de Dieu. Certes, « les diverses preuves [...] ont, prises séparément, une efficacité qu'il n'est pas légitime de déprécier ou d'infirmer [106] »; pourtant « le concert des preuves qui se servent mutuellement de complément, de rectification de contre-fort, engendre une [...] certitude cumulative et concrète [107]... ». En effet, Blondel passe en revue, en neuf degrés, toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, dans la non-contradiction de la nature divine.

2. *L'insuffisance des preuves.*

Mais malgré tout, les preuves ne donnent qu'une clarté et non une réalité, et « la lumière dont elles éclairent la route ne dispense personne

100 *Ibid.*, vol. 1, p. 177.
101 *Ibid.*, vol. 1, p. 394.
102 *Ibid.*, vol. 1, p. 178.
103 *Ibid.*, vol. 2, p. 107, note.
104 *Ibid.*, vol. 1, p. 207.
105 *Ibid.*, vol. 1, p. 184.
106 *Ibid.*, vol. 1, p. 198.
107 *Ibid.*, vol. 1, p. 198-199.

de l'effort qui reste nécessaire pour y monter [108] ». Mais notre idée elle-même de Dieu, n'est pas absolument exacte parce que incomplète.

> Afin de sauvegarder le Dieu Vivant et de ne pas le nier au moment où nous croyons l'affirmer nécessairement, nous avons donc encore à montrer comment et pourquoi toute notre démonstration, absolument certaine [109] et toute conforme au développement normal de la pensée, ne s'arrête pas en elle-même, car elle ne nous procure pas Dieu, elle ne nous donne pas une idée exacte de Dieu, elle ne saurait donc se suffire ou paraître nous suffire sans trahir la vérité suprême [110].

De l'abstraite connaissance de Dieu, il ne faut pas séparer l'active option libre qui nous donnera Dieu.

> [Car] ne voir en Lui qu'un principe abstrait d'explication, qu'un concept à démonter ou à remonter comme un jouet d'idéologue, qu'une puissance à subordonner, c'est, en un sens profond, le renier [111].

Au-dessus de toute connaissance intellectuelle de Dieu, il y a la croyance en lui qui est ce qu'il y a de « plus vital, rationnel et total » dans notre certitude, et qui « reconnaîtra pratiquement qu'on ne peut l'atteindre que s'il se livre [112] ».

3. *L'option.*

Or, cette connaissance réelle de Dieu, requiert à son départ une option, « non pas entre l'affirmation ou la négation de l'existence de cette unique nécessaire, mais entre l'acceptation ou le refus de la libre adhésion aux exigences de cet unique nécessaire [113]... ». Une option qui ne relève pas du domaine spéculatif, mais du domaine de l'action. La connaissance seule ne peut pas nous pousser à cela. Dans cet acte d'accepter Dieu comme « en tout acte, il y a un acte de Foi ». Si donc, nous refusons librement l'accès en nous d'un objet, ce n'est pas certes que nous puissions en supprimer l'être en soi, ni même la représentation en nous, mais nous pouvons lui refuser la réception réelle, reconnaître ce que la chose est en soi et lui opposer un « *quid ad me* ». Tel Sartre,

[108] *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 474. « Non pas que nos preuves classiques soient périmées ou inopérantes, mais nous devons les vivifier en leur infusant, en leur adjoignant une vitalité qui les rende plus efficaces, plus communicatives, plus religieusement complètes » (*La Philosophie et l'Esprit chrétien*, Paris, Presses universitaires de France, 1944, vol. 1, p. 227).

[109] De telles affirmations rendent impossible le fait de taxer Blondel de moderniste, comme s'il niait à la raison la capacité d'atteindre Dieu par elle-même (DENZINGER, n°s 1806, 1785).

[110] *La Pensée*, vol. 1, p. 197.

[111] *Ibid.*, vol. 1, p. 393.

[112] *Ibid.*, vol. 1, p. 392. Il faut compléter la connaissance notionnelle par la connaissance activement et volontairement réelle.

[113] Fr.-Taymans D'EPEYRNON, s.j., *Le Blondélisme*, Louvain, Museum Lessianum, 1939, p. 175.

« même si Dieu existait, ça ne changerait rien [114] ». Ce n'est plus une question de voir notre insuffisance mais d'accepter volontairement et librement les exigences que posent en ma vie la nécessaire affirmation de Dieu par la connaissance spéculative. Il y a dans l'acte personnel de connaître quelque chose, plus qu'une simple réception, et même plus qu'une connaissance. Il y a un aspect « virtuellement moral [...] dans la fidélité de l'intelligence à la lumière [115] ».

L'homme n'a pas le droit de se dérober à ce don qui met en nous la possibilité de devenir « Enfants de Dieu et participants de la pensée divine elle-même » qui « nous travaille secrètement [116] ». Nous devons opter pour Dieu, rester ouverts à la grâce que la libéralité de Dieu peut nous accorder, même sans savoir s'il nous la donnera. A cette possibilité du don divin, de la possession réelle de Dieu, de ce « capter Dieu [117] » notre pensée doit « coopérer coûte que coûte [118] »; nous ne pourrons pas rester « légitimement indifférents à l'égard d'une telle éventualité [119] ». En somme, cette option libre doit être une « attitude spirituelle qui, en mortifiant l'égoïsme et la superbe de l'homme, porte la pensée elle-même au-delà des limites artificielles d'une science abstraite et toute théorique [120] ». La connaissance, dont seul dispose l'être contingent et borné que nous sommes, dépend de tout un ensemble de facteurs d'éducation et d'hérédité dont dépend cette probité intellectuelle qu'on peut très bien nommer dans le sens moral du mot une « *virtus intellectualis* [121] ». N'est-ce pas pour avoir pris comme point de départ la suffisance de notre nature dans la problématique de l'homme sans Dieu que Sartre en est venu à son existentialisme athée ?

> ... Même si Dieu existe, ça ne changerait rien, [...] non pas que nous croyons que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fut-ce *une preuve valable de l'existence de Dieu* [122].

114 *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Editions Nagels, [1948], p. 95.
115 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 361.
116 *La Pensée*, vol. 2, p. 303.
117 *Ibid.*, vol. 2, p. 300.
118 *Ibid.*, vol. 2, p. 363.
119 *Ibid.*, vol. 2, p. 328.
120 *Ibid.*, vol. 2, p. 375.
121 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 362.
122 Jean-Paul SARTRE, *op. cit.*, p. 95.

Cela ne veut pas dire, encore une fois, que les preuves de l'existence de Dieu n'aient pas une valeur absolument probante pour tout homme. Il n'y a pas vraiment d'athée. Mais par le fait de cette « taie d'amour-propre sur l'œil de la raison [123] », fruit d'une éducation anti-déiste, et d'une orgueilleuse suffisance, ces preuves aboutissent à une « invalidité subjective [124] ».

> Dans la question de l'option, il ne s'agit pas de renforcement, ni d'affaiblissement des preuves dialectiques *in seipsis*, mais seulement *quoad nos*. Qui ne sait pas que les preuves traditionnelles n'exercent pas leur valeur sur *les sujets* modernes ? Autrement, nous n'aurions pas ceux qui se professent athées [125].

Après avoir fait une mauvaise option intellectuelle, une fausse agnition, il est très difficile de garder la probité morale et l'humilité de nous soumettre à un transcendant. Du fait de croire se suffire, on perd subjectivement le sens des preuves rationnelles [126]. Et pourtant il ne faut que d'un petit brin d'humilité, c'est-à-dire de vérité qui nous mette à notre place. « Quand on aime la vérité plus que soi, coûte-t-il d'abaisser sa *pensée infirme* devant l'infinité de ce qu'il y a à *croire* [127] ? » Une pensée infirme qui s'abaisse devant ce qu'il y a à croire, c'est bien cela l'idée centrale du blondélisme.

Jusqu'ici nous avons vu les « infirmités » de la pensée [128]. Et nous allons brièvement les résumer. Et ce sera précisément la pensée infirme en tant que telle qui criera vers une infinité en laquelle elle est prête à croire. C'est l'infirmité naturelle de la pensée qui demande une saturation supra-naturelle; et c'est ainsi que la *raison* demande la *foi*.

G. La « prière » de la « pensée infirme ».

Nous avons vu que peu à peu, en gagnant de l'unité, la pensée dans son évolution est en marche vers l'intériorité, qui sera atteinte au

[123] Jacques Maritain, *De la Philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 54.

[124] Stephan Polakovic, *Il problema del destino... L'uomo della filosofia di dinanzi alla Chiesa di Dio*, Roma, Pontificio Ateneo Lateranense, 1939, p. 62.

[125] *Ibid.*

[126] Gabriel Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, [Paris], Gallimard, 1948, p. 226 et suiv.

[127] *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 393.

[128] « Nous avons montré que la pensée n'est pas homogène, n'est pas un instrument unique et universel de solution, qu'elle est même un problème, le problème des problèmes; qu'elle est travaillée par un conflit intérieur, que ses succès ne sont que partiels » (*Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 282).

plus haut degré naturellement possible lorsque dans la pensée rationnelle capable de réduire toute la réalité extérieure à l'unité d'un concept abstrait, la pensée rationnelle est consciente de ce que cette unité est l'œuvre de la pensée personnelle, libre et capable, dans le choix de son action, d'unir librement les moyens aptes à nous conduire à la fin connue comme telle. Mais là encore il reste l'inévitable fissure qui est « comme une postulation d'unité » et comme l'« attente d'un complément, d'une fin qui achèverait son effort ébauché et progressif [129] ». Car même dans cette pensée raisonnable, il reste la dualité : connaissance-action; et la pensée, dans sa hantise d'unité, ne peut se reposer, qu'elle n'ait trouvé « ce qu'on peut appeler l'intelligibilité et la bonté intrinsèque de la pensée parfaite [...] en qui se trouvent unis et distincts, l'être, la pensée et l'agir dans une réciprocité de réalité de vérité et de charité constitutives [130] ». Si cependant la pensée reste de soi incomplète et impotente, de son propre achèvement cela ne veut pas dire qu'elle n'a de valeur que par la foi qui l'achève. La raison comme moyen de connaissance et prise dans sa totalité rationnelle et réelle est un « point d'appui assez fort par lui-même pour porter des affirmations ultérieures, celle même de Dieu, celle d'un ordre transcendant à la nature et à l'humanité [131] ». Mais elle reste incomplète et c'est l'effort de toute la trilogie de *La Pensée, L'Être et êtres, L'Action* [132] de « mettre en évidence le caractère inachevé, inachevable de toutes les pensées, existences, actions dont les créatures sont susceptibles [133] » qui est « le testament de la philosophie et sa vérité suprême [134] ». Ainsi nous aboutissons à cette contrariété intrinsèque à la pensée, à cet écartèlement entre deux désirs inconscients que la pensée tend à réaliser : d'une part, la pensée notionnelle de l'essence d'une chose, notionnellement intelligible uniquement sous une forme universelle et abstraite; d'autre part, la pensée réelle qui ne peut être rassasiée que par l'embrassement du réel dans sa totalité concrète et singulière. En atteignant l'idée de Dieu la pensée notionnelle qui se contente d'une possession statique de

129 *La Pensée,* vol. 2, p. 46.
130 *Ibid.,* vol. 2, p. 13.
131 *Exigences philosophiques du Christianisme,* p. 296.
132 Il suit de là que « la philosophie et l'esprit chrétien » est le complément nécessaire montrant quelle est la surabondance qu'apporte la foi à la « philosophie de l'insuffisance » (*La Pensée,* vol. 2, p. 305).
133 *Exigences philosophiques du Christianisme,* p. 247.
134 *Ibid.*

la vérité croit avoir atteint le plafond. Mais il reste cette pensée pneumatique qui en demande davantage, qui demande une possession réelle de Dieu et qui révèle à la pensée rationnelle sa déficience en lui criant un « *sursum* ». Car s'il reste dans une pensée cette fissure entre la pensée réelle et la pensée notionnelle naturellement incicatrisable, et pourtant dont la suppression est « un vœu congénital, de toute pensée, peut-on concevoir un mode final d'union, seul capable de résoudre le problème suprême, posé dès le principe et impossible à supprimer comme à résoudre en cours de route [135] ? » En effet, cet achèvement, la philosophie ne peut pas le donner; la nature ne réalisera jamais de soi l'unité totale, car tant que nous restons dans « une doctrine bornée à la seule théorie [136] » la pensée réelle ne sera pas satisfaite et demandera la marche « *ad ulteriora* ». La philosophie consciente de ses capacités devient une « philosophie de l'insuffisance [137] » mais pour se développer immédiatement en une « philosophie de la surabondance [138] », car sachant mieux l'insuffisance de l'homme sans Dieu, elle sent mieux aussi sa dépendance de lui.

H. Philosophie de l'insuffisance.

Et pourquoi n'aurions-nous pas le droit de chercher en philosophes les causes de cette insuffisance ? Pourquoi la différence serait-elle infranchissable entre « affirmer que la philosophie ne se suffit pas et édifier une philosophie de l'insuffisance [139] » ? Si vraiment, outre qu'elle est incomplète, la philosophie ferme encore les yeux sur son inachèvement, lorsqu'elle refuse de chercher les causes de ce qui est le propre de toute philosophie, c'est alors qu'elle devient de plus en plus incomplète, parce qu'elle néglige son propre objet formel qui est de chercher la cause de toutes choses, fut-ce de cet être de raison qu'est l'absence de totalité.

> Une telle doctrine est d'autant moins déficiente [...] qu'elle précise ses propres insuffisances pour en rechercher les *causes* et les *remèdes* [140]. Les remèdes aussi, car « la philosophie de la déficience » cela ne signifie

135 *La Pensée*, vol. 2, p. 42.
136 *Ibid.*, vol. 2, p. 305.
137 *Ibid.*
138 *Ibid.*
139 Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 22.
140 *La Pensée*, vol. 2, p. 510.

pas vague et découragement, mais conscience d'une plénitude à explorer et à gagner [141].

C'est donc d'une philosophie totale qu'il s'agit, de « *la* philosophie [142] » dont le caractère insuffisant n'a été relevé d'un côté que pour faire apparaître de l'autre le complément qui satisfait seul notre désir de plénitude [143]. « Approximation de la sagesse [144] », la philosophie aura atteint son plus haut degré de vérité, lorsqu'elle aura compris : l'« incurable disproportion entre l'élan de la volonté et le terme humain de l'action [145] ». L'incommensurabilité « entre la pensée conçue et affirmée comme métaphysiquement nécessaire et parfaite [...] et le mode de pensée de tout esprit en devenir et toujours inachevé [146] ». Et enfin, dans l'ordre de l'être « l'homme par lui seul ne peut être ce qu'il est déjà malgré lui [147] ». L'homme se met à sentir que tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, n'est que par une cause supérieure au tout dans la nature. Et tandis que dans l'évolution de la pensée vers la connaissance la plus haute parce que la plus intérieure, « tout semble venir d'en bas » comme dans l'évolution créatrice de Bergson, « tout réellement procède d'en haut [148] » de cette bonté de Dieu qui nous attire et nous aspire et de qui tout nous vient, même ce que nous croyons avoir fait sans lui [149].

III. — LE COMPLÉMENT SURNATUREL ET LA FOI.

Il y a donc, d'une part, « l'active présence en nous de cette vivante idée du parfait », résultat de notre imperfection naturelle et ressentie

141 Plénitude qui ne nous était pas due, comme nous le verrons plus loin, mais qui, si elle nous est donnée sous la forme de l'union possédante, suppose « des assises pour l'édifice de sa [de Dieu] sagesse et de sa charité ». Il faut donc une nature capable de porter un surnaturel, un esprit capable d'infini, « et par conséquent, si de ce terme supérieur [...], on se retourne vers les degrés qui marquent les paliers de l'ascension, il est légitime de montrer les convenances qui rendent compte par sa finalité même, de la beauté, de l'unité, de la sublimité du plan divin » (*Exigences philosophiques du Christianisme*, p. 301).

142 *La Pensée*, vol. 2, p. 511.

143 Voir *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 305. « Faire tout ce que nous pouvons, comme si nous n'avions qu'à compter sur nous; mais en même temps nous convaincre que tout ce que nous faisons... est radicalement insuffisant. »

144 *La Pensée*, vol. 2, p. 512.

145 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 390.

146 *La Pensée*, vol. 2, p. 335.

147 *L'Action*, Paris, Alcan, 1950, p. 359.

148 Frédéric LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 263.

149 « Après qu'on a tout fait comme n'attendant rien de Dieu, il faut encore attendre tout de Dieu comme si l'on n'avait rien de soi » (*L'Action*, [1950], p. 385).

et, d'autre part, « l'élan [...] qui nous porte invinciblement à cette fin infinie [150] ». De là résulte

> ... l'apparition au moins implicite et, de fait, spontanée et universelle dans l'humanité d'une conception intégrable non seulement dans l'âme primitive, mais dans la philosophie la plus critique et la plus rationnellement développée, une conception qui condense tous les ingrédients qui viennent d'être analysés, celle d'un *surnaturel*, c'est-à-dire d'un complément seul capable d'achever ce qui est humainement et métaphysiquement inachevable [151].

Grandeur et danger d'une philosophie qui cherche à connaître ce qui lui est inconnaissable parce que, l'achevant, il lui est transcendant et extérieur.

> Nous pensons qu'en toute grande philosophie il y a une aspiration mystique fort capable au surplus de la désaxer. En régime chrétien la philosophie sait qu'elle peut et doit creuser ce désir, ce n'est pas elle qui le comblera, elle est tout orientée vers une sagesse supérieure [152].

C'est pourtant précisément ce fait que la philosophie blondélienne pose une nature demandant le complément surnaturel, qui lui a été reproché le plus souvent. Sans vouloir entrer dans ce qui est du domaine strictement théologique, nous voudrions pourtant montrer ce qui nous semble être la position exacte de Blondel par rapport au désir naturel du surnaturel.

A. La méthode d'immanence.

Comme point de départ Blondel prend ce que l'on a appelé la « méthode d'immanence ». Immanence de la grâce actuelle en toute âme, « l'apport gratuit d'une grâce reste toujours indispensable pour l'accueil et la naissance de la Foi, et [...] cette immanence divine est exclusive de tout immanentisme présomptueusement rationnel [153] ». Ainsi la méthode d'immanence est évidemment distincte de toute forme d'immanentisme, elle est éminemment afférentielle; contrairement au naturalisme des doctrines immanentistes. Le semi-immanentisme dont on a voulu affubler Blondel est une absurdité, puisque la moindre

150 *La Pensée*, vol. 2, p. 302.

151 Ce n'est que l'acceptation de ce dépassement de notre nature qui nous sauve de l'absurdité d'une philosophie autocrate. « Übernatur betrachten wir hier [...] jenen Zustand der Erhebung und Erhöhung über die natürliche Ichbeschränkung und Begrenzung hinaus, wie sie dem autonomen Humanismus vorschwebt » (Sellmair, *Der Priester in der Welt*, Regensburg, 1953, p. 102).

152 Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 52.

153 *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, Paris, Presses universitaires de France, 1944, vol. 1, p. 257.

afférence surnaturelle dans une philosophie sape par la base les présupposés même de tout immanentisme [154]. Il faut distinguer entre la nature pure et la nature telle qu'elle existe dans l'économie de l'appel au surnaturel et en laquelle l'action divine se manifeste déjà par une grâce actuelle, avant même le premier acte de foi qui la suppose. « *Cum homo assentiendo iis quæ sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente* [155]. » Le fait fondamental dans l'œuvre apologétique du cardinal Dechamps (que Blondel défend très fortement tant dans la fameuse *Lettre sur les Exigences* [1896] que dans tout le livre sur *Le Problème de la Philosophie catholique*) c'est précisément la vérité, que tout homme appartient à l'âme de l'Église. C'est à cause du « fait intérieur » qu'est la collaboration en nous de l'action et de la grâce actuelle que nous cherchons le « fait extérieur » qu'est la possession de Dieu dans l'acte de foi et la béatitude. La philosophie peut et doit employer la grâce actuelle, même sans la connaître *ut sic*, car celle-ci est si bien naturalisée dans notre vie que nous ne reconnaissons pas naturellement son origine surnaturelle. Tous les hommes, soit à l'état surnaturel, soit à l'état transnaturel (puisque l'état de pure nature n'existe pas), sont travaillés par la grâce, dans ce dernier cas, afin de pouvoir poser le premier acte de foi ou de conversion. « Rien ne peut entrer dans l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde de quelque façon à un besoin d'expansion [156]. » Ce sentiment, ce besoin d'expansion, se précise lorsque l'âme sent le « *irrequietum est cor meum donec requiescat in Te* » (saint AUGUSTIN). Mais même avant de savoir « jusqu'où nous sommes soutenus, conduits, aidés [157] », nous sentons, ou du moins c'est un fait en nous, que nous ne sommes « jamais seuls [158] ». Or, « le nier ou l'ignorer, c'est là ce qui est contraire à l'esprit philosophique [159] », puisque

> l'idée s'est imposée au philosophe comme au plus primitif des êtres humains que cette équation de la pensée à son objet, impossible à la nature et à la raison reste infiniment désirable, et que par don gratuit, en

154 Stephan POLAKOVIC, *Il metodo d'immanenza*, dans *Bolletino di filosofia, Pontificio Ateneo Lateranense*, 4 (1938), p. 63-83.

155 II-II^æ, q. 6, art. 1. Voir aussi DENZINGER, n°s 1791, 1377, 1379, 2087.

156 *Lettre sur les exigences*. Voir *De Veritate*, q. XIV, art. 2. « Nihil potest ordinari in aliquam finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem. »

157 *La Pensée*, vol. 2, p. 337.

158 *Ibid.*

159 *L'Action*, [1950], p. 389.

même temps qu'activement consenti et accueilli, l'esprit pourrait être élevé à une participation toute bénévole de la part de Dieu, mais seule salutaire pour nous [160].

B. L'« EXIGENCE » DU SURNATUREL PAR LA RAISON.

Quel est le sens de ce besoin de surnaturel en notre pensée ? Blondel sauve-t-il la gratuité et la transcendance de l'ordre surnaturel ? Répétons-le, cette raison qui en nous demande le surnaturel, cette philosophie qui « est et sera toujours naturellement, normalement une orante [161] » demandant à Dieu le « plus » inconnu qu'elle devine, il y a dans cette raison plus que la raison, « plus que ce que la science philosophique peut épuiser et systématiser ». Nous ne demandons le surnaturel que parce que nous en possédons déjà quelque chose; nous cherchons Dieu parce que nous l'avons déjà trouvé, parce qu'il agit déjà en nous. « *Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quærebam* [162]. » « Travaillés par une grâce [163] qui échappe à la saisie de notre conscience directe, nous risquons d'attribuer à la nature raisonnable un élan et des prétentions qui n'en procèdent pas naturellement [164]. » La nature, la raison philosophique en tant que naturelle n'est pas capable de constater, de définir, « à plus forte raison de faire pénétrer en nous ce surnaturel [165] », c'est une « nuit obscure » incapable de nous « préparer la moindre idée positive, la moindre ébauche réelle d'une vision béatifique *facie ad faciem* [166] ». Par conséquent, ce surnaturel n'est « *nullement* » « postulé, exigé, produit, procuré par le mouvement spontané ou réfléchi » ni, « voulu par le mouvement propre à notre être spirituel [167] ». Après de pareilles déclarations, il est à peine possible de ranger encore Blondel parmi les modernistes, en le plaçant tout simplement dans la ligne des Le Roy, Pradines et Baruzi [168]. A qui

160 *La Pensée*, vol. 2, p. 353.
161 *Ibid.*, vol. 2, p. 370.
162 Saint AUGUSTIN, *Confessions*, X, 27.
163 « Il est donc philosophique de reconnaître et d'inscrire sur nos cartes intellectuelles, cette *terra* que nous n'avons pas le droit de nommer *incognita*, puisque la vue en est certaine et que dans la nuit même, elle nous est proche, elle est déjà en nous » (*La Pensée*, vol. 2, p. 370).
164 *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, vol. 1, p. 254.
165 *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, p. 255.
166 *Ibid.*
167 *Ibid.*, p. 257.
168 Voir I. M. BOCHENSKI, o.p., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern, Francke, 1947, S. 37 : « ... verdienen genannt zu werder die Modernisten, Le Roy, Blondel, Pradines, Baruzi »; H. DIECKMAN, *De revelatione christiana*, Freiburg, Herder, 1930, qui applique à Blondel le passage de l'encyclique *Pascendi* (D. 2103) où Pie X

met les expressions comme : exigence, postuler [169], etc., dans leur contexte et en relation avec les nombreux autres passages [170] où Blondel parle de la gratuité du surnaturel et même de notre incapacité de le concevoir positivement, il apparaîtra facilement que c'est encore là l'ardeur poétique qui a fait exagérer légèrement des mots mieux appropriés comme : demande, désir [171].

Blondel ne cesse de rappeler que, mis à part *La Philosophie et l'esprit chrétien*, il veut partir et rester sur des bases strictement philosophiques. Pourtant,

> ... si par notre raison naturelle, qui peut et doit connaître et démontrer l'existence d'un Dieu unique et rémunérateur, nous restons absolument incapables d'affirmer ou même de concevoir sa surnaturalité absolue qui le met au-dessus de toutes nos prises effectives, quel sens pourrait avoir une révélation de ce qui ne correspondrait en nous à rien de saisissable, à aucune déficience reconnue, à nulle idée positive ou négative [172]...

Non que Blondel veuille réduire le surnaturel à quelque chose de nécessaire à la nature, mais il veut tout simplement poser que le naturel « transnaturalisé » par la grâce actuelle, est quelque chose de conforme au moins négativement, à un don d'en haut, quelque chose qui possède la puissance obédientielle, quelque chose qui ne répugne pas d'être transformé. « Cette vive adhésion [au don divin] suppose donc une initiative supra-naturelle, mais non contra-naturelle, de la pensée divine en notre pensée humaine qui resterait inachevée sans ce concours qui ne lui est pas dû, qu'elle ne peut manquer de désirer [173]... » Il veut, dans cette question de surnaturel, uniquement « établir qu'il est impossible de porter une négation valide [et cela] c'est en effet maintenir non point que « c'est » [la foi étant par hypothèse un don gratuit] mais que « c'est possible » puisqu'il n'est pas possible de prouver que c'est impossible [174] ». La philosophie pose des problèmes, des hypothèses, qu'elle sait n'être point impossibles sans vouloir, pour

condamne les apologètes qui, tout en rejetant l'immanentisme comme doctrine, l'emploient pratiquement en posant une « veri nominis exigentiam » du surnaturel.

169 Voir DENZINGER, n° 2103.

170 *La Pensée*, vol. 2, p. 79, 83, 328, 263, 399, 400, 344, 302, 303; *L'Etre et les êtres*, Paris, Alcan, 1935, p. 292, 305, 317, 494, 500.

171 Voir *L'Action*, [1950], p. 261, note, où Blondel marque bien comment il ne faut pas prendre à « rebours le terme d'*exigence* » et où il se défend de tout « semi-rationalisme, modernisme, naturalisme-immanentisme ».

172 *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, vol. 1, p. 255.

173 *La Pensée*, vol. 2, p. 363.

174 *L'Action*, [1950], p. 390.

autant, dire que le surnaturel qu'elle peut ainsi hypothétiquement prévoir, corresponde au surnaturel de fait que l'Infinie Sagesse a décrété de nous accorder. Après avoir affirmé son impuissance radicale à se parfaire, la philosophie hasarde des affirmations sur un quelque chose de plus qui pourrait la satisfaire, sans savoir ni comment, ni même si ce plus lui sera donné.

> Dans son principe, en son objet et dans sa fin, la Révélation, pour être ce qu'il faut qu'elle soit si elle est, doit échapper à la raison, et nul effort de l'homme purement homme n'en saurait pénétrer l'essence [...]. Le rôle du philosophe [...] c'est d'exprimer les inévitables exigences de la pensée et comme la prière naturelle de la volonté humaine [175].
>
> Il y a donc du seul point de vue rationnel une place préparée pour un supranaturel hypothétique, sans que la raison ait le pouvoir de le requérir, de le définir, ou de le discerner par ses propres moyens [176].

Nous avons « usé du prêt divin [177] » pour créer en nous ce désir, ce problème nouveau, pour voir en notre raison ainsi illuminée, quelques silhouettes lointaines du don divin, sans savoir ni ce qu'elles sont, ni si elles s'approchent ou s'éloignent de nous. Ce n'est que par ce don surnaturel que notre raison est capable d'atteindre à une connaissance qui lui est naturellement inaccessible. « Ainsi, ce qui, dans l'ordre conceptuel apparaîtrait comme inexplicable [...] s'éclaire au regard d'une métaphysique de la charité [178]. »

Répétons-le, comme d'ailleurs Blondel lui-même le répète à satiété, le surnaturel qui peut nous être accordé, que nous demandons, nous ne le connaissons pas dans ce qu'il est, ni ne pouvons l'exiger strictement. Mais parce qu'il est possible, nous pouvons y tendre [179] dans la nuit incertaine d'un but inconnu dont nous ne savons que la direction et sur lequel nous marchons sans savoir si nous l'atteindrons jamais. Il y a plus qu'une confuse possibilité pure, il y a moins qu'une tendance vers un bien nettement connu et défini, « la certitude d'un besoin, du besoin certain d'un Indéterminable [180] ».

Face à ce point d'interrogation, nous cherchons à obtenir la solution, vers laquelle nous tendons « sans y prétendre [181] » et nous

175 *Ibid.*, p. 407.
176 *La Pensée*, vol. 2, p. 328.
177 *Ibid.*, vol. 2, p. 373.
178 *Ibid.*, vol. 2, p. 400.
179 « Nihil [...] movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire » (*Contra Gentiles*, III, c. 2).
180 *La Pensée*, vol. 2, p. 340.
181 *Ibid.*

nous mettons dans la disposition d'humble accueil pour que le don divin puisse descendre en nous. Ce n'est pas la situation d'un rescapé qui se réveille au fond d'un gouffre sans savoir où il est, ni où il doit aller, il y a au-dessus de nous une ouverture qui nous laisse voir le ciel, sans que le mystère en soit pour autant levé sur la partie du ciel qui nous couvre et sur la possibilité de l'atteindre; mais il nous est impossible de l'ignorer. Nous croyons, après les textes que nous citions et qui pourraient être multipliés, pouvoir dire sans trop de crainte de nous tromper, que Blondel souscrirait sans hésitation à cette phrase du R.P. Tonquedec :

> Si le désir, tout en restant inefficace, c'est-à-dire impuissant par lui-même à se satisfaire, affirmait cependant un *besoin absolu* de la nature, si celle-ci aspirait à la vie divine comme à son épanouissement nécessaire, indispensable, au point que sans lui elle resterait essentiellement inachevée, blessée, amputée, avortée, on devrait conclure que l'ordre surnaturel a dû *en fait* être institué par Dieu [182].

Blondel ne dit-il pas lui-même que « l'état de perfection auquel elle [la pensée] aspire [...] ne saurait lui être [...] métaphysiquement dû [183] ». « Surcroît qui n'est pas dû à la nature et *qui pourrait ne pas être* [184]. » C'est donc écarteler les textes de Blondel que de le faire parvenir aux propositions de Baïus posant la nécessité naturelle du *consortium divinæ naturæ* [185]. Malgré certaines expressions, qui sont à prendre dans le sens que nous avons signalé en parlant de son style [186] et de sa méthode, et malgré le sentiment chrétien de l'auteur, sachant que le surnaturel est donné de fait, Blondel insiste et réinsiste sur la distinction essentielle (« *il y a plus que distinction : il y a incommensurabilité* [187] ») entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel et sur le fait que tout ce que notre point de départ philosophique nous permet d'affirmer, c'est : « nous avons inévitablement la conscience d'une insuffisance » qui est « une nécessité métaphysique [188] ». « Il résulte de là l'assertion d'une perfection concevable et désirable [189] », concevable

182 *Op. cit.*, p. 159.
183 *La Pensée*, vol. 2, p. 373.
184 *Ibid.*, vol. 2, p. 302.
185 DENZINGER, n° 1021. Voir J. DE TONQUEDEC, *op. cit.*, p. 128-129.
186 P. 3-4.
187 *Exigences philosophiques du Christianisme*, p. 302.
188 *La Pensée*, vol. 2, p. 310.
189 *Ibid.*, vol. 2, p. 302.

in abstracto[190] comme quelque chose qui pourrait nous combler, et désirée comme telle : un supra-naturel. Et là, la pure philosophie s'arrête devant le mystère dont nous savons seulement qu'il est un mystère.

> Nous le répétons : la créature raisonnable peut subsister sans postuler une vocation surnaturelle. C'est pléonasme que le sens même des mots devrait rendre inutile [...], la *grâce* reste entièrement et absolument gratuite[191].

On ne peut donc arguer que par le fait qu'une nature est incomplète et qu'elle a le désir naturel de se compléter, ce complément (dans le cas un complément surnaturel) serait métaphysiquement dû à cette nature. Notre nature, en tant que nature, est complète et capable d'atteindre une vraie connaissance et de poser une vraie action, douée qu'elle est d'un vrai être. Mais si notre nature est achevée comme nature, elle n'est pas pour autant achevée *absolute* mais sent une possibilité de devenir plus que nature, parce que notre nature n'est pas le dernier échelon de la perfection possible, hypothétique et inconnue. Le plus qu'on puisse dire, c'est qu'une telle imperfection de la nature pose une nécessité morale du surnaturel comme elle pose une nécessité morale d'une révélation.

> Quapropter divina « revelatio » moraliter necessaria dicenda est, ut ea quæ in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque humani generis conditione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint[192].

C. La Trinité dans la philosophie de M. Blondel.

Une question connexe avec celle du surnaturel est celle que soulève l'usage fréquent chez un philosophe comme Blondel, de comparaisons entre les trois objets de sa trilogie : *La Pensée, L'Être et les êtres, L'Action,* et le mystère de la très sainte Trinité. Avouons tout de suite que la fréquence[193] de l'affirmation de ces analogies peut dénoter au

[190] Voir Joseph Maréchal, s.j., *Le Point de départ de la métaphysique,* XIX : « démontrer la « non impossibilité en soi » ou comme on dit encore la « possibilité absolue » de la Fin surnaturelle quant à la « possibilité prochaine » de cette fin [elle] ne peut être connue que par révélation. »

[191] *L'Etre et les êtres,* p. 500. Cette page et les suivantes de *L'Etre et les êtres* auraient pu suffire à écarter les craintes de Baianisme. Blondel veut uniquement examiner la possibilité et la non-contradiction d'un ordre surnaturel dans la supposition où il serait donné.

[192] Encyclique *Humani generis,* paragraphe 3.

[193] Outre les passages auxquels nous nous référons dans la suite, voir *L'Action,* [1950], p. 403-406, 184, 397.

moins l'état d'esprit d'un homme qui ne peut oublier sa foi dans les travaux de la raison; et disons aussi que la façon de s'exprimer peut parfois prêter à croire que la seule raison ait découvert la Trinité à Blondel. Est-ce que, de fait, Blondel encourrait l'anathème prononcé par le concile du Vatican contre quiconque affirmerait : « *Universi fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari* [194] » ? puisque, « *mysteriorum quæ fide illuminati profitemur omnium supremum ipse Deus est, unus in essentia, trinus in personis* [195] » et que Pie IX taxait « d'arrogance » le fait de « *pervestigare mysteria* [196] ». Ou bien Blondel veut-il prouver « son existence [de la Trinité] par des arguments purement spéculatifs, même négatifs et indirects [197] » en supposant le mystère lui-même révélé, comme le fit Rosmini ? En fait, Blondel n'entend point du tout expliquer ou prouver, ou même comprendre le dogme de la Trinité; lorsque, dans *La Pensée* [198], il veut mieux expliquer qu'il n'y a pas d'intelligibilité sans intelligence à laquelle elle se réfère et vice-versa, il dit :

> Il ne sera sans doute pas inutile de reprendre sous de *nouveaux symboles* la discussion qui précède; et de même que nous avons recouru à des comparaisons tirées des sciences, sans compromettre le caractère spécifiquement philosophique de notre enquête, de même, il est légitime d'évoquer quelques images théologiques pour faciliter l'interprétation rationnelle *d'analogies* respectant l'autonomie de l'ordre religieux [...] pour fournir plus clairement à la critique rationnelle des *expressions* [199]...

et suit une sorte de parabole renversée où par les termes et les analogies de l'amour mutuel du Père et du Fils, notre auteur essaie de nous montrer le lien vivant unissant l'intelligent et l'intelligible tout en les préservant de toute confusion. « Devenir l'autre en tant qu'autre. » Et ce même processus se répète aussi souvent que de telles analogies nous sont apportées. Il en est ainsi lorsque Blondel parle de l'Être, Esprit et Charité procédant l'un de l'autre, chacun nécessaire à l'autre pour lui permettre de réaliser l'unité de l'Être et de la Pensée; tous les trois

194 Denzinger, n° 1816.

195 *Concilium Vaticanum*, dans *Collection Lacensis*, VII, p. 1632.

196 Allocution *Singulari quadam*, 1854; Denzinger, n°s 1642, 1645, 1669, 1682.

197 Denzinger, n° 1915.

198 *La Pensée*, vol. 2, p. 394.

199 Voir *L'Etre et les êtres*, p. 457 et Stephan Polakovic, *op. cit.*, p. 65 : « Le sue [di Blondel] meditazioni sulla natura del pensiero, dell'essere et dell'azione e sulle somiglianze analogiche di esse con la Trinità Christiana, non avevano alcun carattere di tendenza demostrativa dell'esistenza della Trinità. »

« personnellement divers » et « substantiellement identiques[200] », l'allusion aux Père, Verbe et Saint-Esprit est trop évidente. Mais le tout était apporté pour montrer la non-contradiction de l'identité entre *intellectum in actu et intellectus in actu,* et l'impossibilité d'une « pensée parfaite » si ce n'est « dans une atmosphère de Divine Charité[201] ».

Également au point de vue d'une Trinité, « ni l'œuvre créatrice, ni les phases de notre genèse spirituelle n'offrent aucune incompatibilité[202] ». Non pas, encore une fois, que ces « considérations philosophiques d'une certaine Trinité[203] » auxquelles la Trinité reste superadéquate nous fassent mieux (ou même absolument) comprendre le mystère de la Trinité[204] mais, empruntant le langage supérieur de la théologie, la philosophie essaie de pouvoir mieux voir le sens et la possibilité d'autres « trinités », strictement d'ordre philosophique. Recueillant « quelques traits de lumière procurés parmi les ombres du mystère[205] » la philosophie trouve dans ces mystères comme dans celui de l'Être unique et trine « une sorte de « connaissabilité », un nouveau mystère qui, plus profond en un sens, la soulage cependant mieux que ne le faisait l'aveu brut de l'énigme totale[206] ». En fait, même si ce n'est que par des analogies que nous pouvons comprendre cela même que nous a révélé la Sagesse divine, « le Dieu de la foi ne peut être tellement irrationnel que dans ce qu'il nous fait connaître de Lui-même, la raison n'ait rien à trouver d'intelligible, de connaissable, d'assimilable[207] » (à supposer la foi déjà possédée[208]).

Que faut-il penser d'une pareille introduction de données théologiques dans un exposé qui ne veut pas sortir du domaine de la raison ? On ne peut douter du sens que Blondel veut donner à ces symboles

200 *La Pensée,* vol. 2, p. 276.

201 *Ibid.* N'oublions pas que saint Thomas lui-même se sert de « l'image de la Trinité en nous » pour prouver la possibilité des processions divines, puisque de telles processions existent analogiquement dans « l'image » en nous (*In IV Sent.,* [2°], l. I, dist. xiii, art. 1, *contra*).

202 *La Pensée,* vol. 2, p. 99.

203 Frédéric LEFEBVRE, *op. cit.,* p. 239.

204 « Le dogme trinitaire échappe en son fond à nos modes de penser et ne peut faire l'objet d'une démonstration philosophique » (*La Philosophie et l'Esprit chrétien,* vol. 1, p. 215).

205 *Exigences philosophiques du Christianisme,* p. 519.

206 *Ibid.*

207 *Ibid.,* p. 519.

208 DENZINGER, n° 1796.

trinitaires et qu'il ne cherche aucunement à prouver la Trinité, ni positivement, ni négativement. Mais on peut douter avec raison, si vraiment il atteint le but qu'il s'y est proposé, si, tout en admettant certaines obscurités, certains « mystères » naturels dans la doctrine de la connaissance [209] on peut les éclairer par quelque vérité réelle plus mystérieuse encore, et si on n'éclaire pas ainsi la nuit par les ténèbres d'Égypte. En outre, Blondel aurait dû nous avertir que ce qu'il affirmait ainsi de la Trinité (avec certaines inexactitudes théologiques [210]), il l'a pris dans une connaissance qui n'est pas du domaine philosophique.

Un peu semblable à cette question de la Trinité, et proposée pour les mêmes raisons, est celle d'un Rédempteur Pontife, dont la raison voit la nécessité, pour atteindre notre fin, d'un Sauveur qui rachète les défaillances de notre action, mais dont la pensée naturelle ne peut voir la possibilité [211].

CONCLUSION.
PHILOSOPHIE ET RÉVÉLATION.

Résumons enfin ces relations entre la raison et la foi, entre la philosophie et la Révélation. Et tout d'abord, posons quelques limites qu'une philosophie orthodoxe ne peut dépasser sans entrer en conflit avec le dogme révélé. La Révélation et la grâce sont exigées par la nature d'une façon disjonctive, c'est-à-dire que du fait de notre nature imparfaite, nous exigeons une aide, un achèvement qui, s'il ne peut être fourni par la nature, sera procuré par un ordre supérieur. Il convient que Dieu donne un adjuvant; mais il n'aurait pas été inconvenant que Dieu ne donnât pas d'adjuvant surnaturel, comme il l'a donné de fait [212]. La Révélation, par conséquent, non seulement ne répugne pas

[209] « Le dernier secret de notre connaissance sensitivo-intellectuelle demeure scellé, pour nous, dans les profondeurs mêmes de l'unité substantielle du corps et de l'esprit : nul être fini ne pénètre le fond de sa propre nature » (Joseph MARÉCHAL, s.j., *op. cit.*, p. 147).

[210] Les déviations sont compréhensibles du fait que Blondel n'est pas théologien et qu'il ne veut pas expliquer la Trinité. « Il trinitarismo unitario di Blondel al suo inizio et alla sua tappa definitiva di formulazione dista immensamente della Samtissima Trinità professata dalla Fede » (Stephan POLAKOVIC, *op. cit.*, p. 69). N'empêche que cela puisse créer certains malaises.

[211] *L'Action*, [1950], p. 399.

[212] Voir Sebastian TROMP, s.j., *De Revelatione*, 5ª ed., Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1945, p. 345.

à la raison [213], mais il convient — « *expedit* » — que Dieu nous la donne [214]. Parce que, du moment que Dieu a destiné l'homme à une fin surnaturelle, il était convenable de lui donner la connaissance (par la foi) de cette fin surnaturelle. La raison par elle-même d'une certaine façon autonome, l'est d'autant plus que, connaissant mieux par l'aide de la Révélation, la vérité en la recevant de la Vérité elle-même, peut plus librement et plus intimement s'unir et se soumettre à cette vérité.

Néanmoins, la raison reste d'un ordre essentiellement différent de la foi, étant spécifiée par un autre objet, à savoir : la réalité atteinte par l'expérience et l'abstraction basés sur les premiers principes, et non, comme la foi, sur les vérités révélées par Dieu. Et pourtant, *fide illustrata,* la raison peut même avoir une certaine connaissance des mystères surnaturels, d'une façon néanmoins différente des vérités qui sont strictement de son domaine [215]. Qu'en pense Blondel ? Dans *La Philosophie et l'Esprit chrétien,* où il regarde « du point de vue transcendant qui, par la Révélation nous amène à considérer de haut en bas les rapports de l'ordre chrétien avec les démarches de la raison humaine [216] », il marque bien comment « les exigences les plus critiques et les plus autonomes de la raison préparent justement les voies par lesquelles la Révélation apporte les lumières et les ressources permettant à la vie spirituelle de passer, de respirer [217]... ». Que doit faire la raison ? « Examiner comment et pourquoi ce Dieu de la raison laisse insatisfaits notre esprit, notre conscience, notre besoin métaphysique, nos aspirations humaines [218] », parce que cette conscience de notre incapacité à atteindre Dieu pleinement par notre raison « est pour nous, la vraie et décisive raison de l'affirmer [219] », elle doit « examiner les déficiences variables que peut introduire notre volonté arbitraire dans l'ordre essentiel de ce plan [divin] et de l'activité normale de la raison humaine [220] ».

Ni le monde, ni Dieu, tels que nous les connaissons naturellement, ne nous laissent sans un certain « embarras » devant une énigme. Et

213 Denzinger, n° 1706.
214 *Ibid.*, n° 1807.
215 *Ibid.*, n° 1796.
216 *La Philosophie et l'Esprit chrétien,* vol. 1, p. 218.
217 *Ibid.*, p. 217.
218 *Ibid.*, p. 7, etc.
219 *Ibid.*, p. 4.
220 *Ibid.*, p. viii.

c'est la Révélation qui seule tranchera ce nœud gordien. Devant cette énigme apparaît la possibilité d'une « révélation divine, mystère infiniment et définitivement soulageant pour la raison qui avait vainement cherché à satisfaire son besoin de cohérence et qui risquait de se perdre dans une nuit sans étoiles ». Car, cherchant vainement dans la nature une Pensée parfaitement une, elle ne peut la trouver. Mais c'est la Pensée divine qui seule réalise pleinement l'unité du penser, de l'agir et de l'être. Et une telle lueur « met la raison philosophique à l'abri de tout découragement comme de toute présomption illusoire [221]... ». Ainsi, de même si « l'initiative philosophique a par elle-même une valeur réelle » « l'apport chrétien »... est... un soulagement, une promotion qui à son tour fournit des lumières pour la raison et assure une « philosophie ouverte [222] ». Mais cet apport est gratuit, nous l'avons vu, et « nous n'aurions pas pu avoir l'accès et même le soupçon » de cet « ordre supérieur », de « la Révélation et de la Grâce rédemptrice et élévatrice » « sans l'intervention paradoxale de la charité divine et sans l'enseignement explicite de la bonne et grande Nouvelle [223] ». Il n'y a donc ni complète incompatibilité, ou opposition, ni réduction des deux ordres, mais il y a une sublimation de la philosophie par l'apport de la grâce, une « essence » philosophique « prise sous un certain état [224] », celui du chrétien.

En effet, comme M. Maritain dans son ouvrage *De la Philosophie chrétienne* distingue très bien, il y a, d'une part, la *nature* de la philosophie, abstraitement prise et définie par son objet formel essentiellement distinct de l'objet formel de la théologie, et, d'autre part, *l'état* de la philosophie dans l'économie de la Révélation et de la Rédemption [225]. Et cela pose dans la pensée et surtout dans la pensée philosophique, une responsabilité, un devoir d'option, d'humble soumission et de réceptivité au don supérieur. La philosophie vraie doit être « une philosophie ouverte [226] ».

Ernest Ruch, o.m.i.

221 *Ibid.*, p. 12-13.
222 *Ibid.*, p. ix.
223 Paul Archambault, *L'Œuvre philosophique de M. Blondel*, p. 98.
224 Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 55.
225 *Ibid.*, p. 51 et suiv.
226 *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, vol. 1, p. ix.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

L'Année canonique. T. V, 1957. Paris, Letouzey et Ané, 1958. 25 cm., 455 p.

Ce dernier tome de *L'Année canonique* est une mine des plus riches renseignements. On y trouve des études scientifiques sur des sujets d'importance, des notes brèves sur des thèmes actuels; une revue des activités canoniques : législatives, judiciaires ou académiques, à Rome et même dans le monde entier; des chroniques relatives à plusieurs aspects spéciaux du droit; une bibliographie, avec recension, des ouvrages récents, etc.

Un bref compte rendu ne peut se permettre autre chose que la nomenclature des principaux titres de travaux; aussi il importe de dire que ceux qui s'intéressent au droit canonique, aux sciences ecclésiastiques ou à la vie de l'Église, ne peuvent se dispenser de connaître *L'Année canonique.*

Signalons quand même les études qui nous ont le plus frappé :

A propos de l'usage, par P. Andrieu-Guitrancourt, p. 17-42.

Le précepte en droit canonique, par J. Bénétruy, p. 43-68.

L'enseignement et les recherches du droit canonique en Espagne, par Lamberto de Echeverria, p. 125-142.

Autour de la primatie de Lyon, par J. Vernay, p. 173-181.

Mentionnons que la chronique de Mgr Ch. Lefebvre sur les actes émis par le Saint-Siège au cours de 1957 est un trésor indispensable. La liste des thèses de droit canonique publiées dans les diverses facultés se trouve aux p. 367-388.

L'Année canonique est un instrument de travail qui doit orner toutes les bibliothèques ecclésiastiques; un canoniste, professeur ou praticien, ne saurait s'en passer.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Austin P. Bennett. — *The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury. An Historico-juridical Study.* Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1958 (*Analecta Gregoriana,* vol. XCVIII, Series Facultatis Juris canonici, Sectio B, n° 6). 23,5 cm., VII-203 p.

L'ouvrage de l'abbé Bennett traite avant tout du catholicisme d'Angleterre, depuis l'arrivée des missionnaires dirigés par saint Augustin, jusqu'à la pseudo-réforme protestante; mais il porte également sur une partie de l'histoire religieuse de l'Irlande et de la France. Son importance ne se limite pas au domaine historique, elle s'étend plus spécifiquement à la science canonique.

Deux thèmes principaux sont traités expressément par l'auteur.

La première partie du volume intéresse surtout l'histoire canonique du monachisme : le rôle des moines dans le développement de l'Église en Angleterre, leur influence sur l'organisation hiérarchique et la nomination des évêques, leurs relations avec le clergé séculier, etc. L'apport des monastères de Cantorbéry, de Douvres, etc.,

dans l'établissement et le progrès de l'Église en Angleterre est vraisemblablement sans égal dans l'histoire de l'état religieux.

La seconde section du travail de l'abbé Bennett porte plus précisément sur la juridiction primatiale et métropolitaine de l'archevêque de Cantorbéry, depuis la fondation jusqu'à l'avènement de l'hérésie. Ici, l'on entre dans la grande histoire des institutions canoniques; d'autant plus que le siège de Cantorbéry étendit pendant quelque temps sa juridiction sur Dublin et les territoires conquis en France. Le récit de l'évolution des pouvoirs primatiaux, qui eurent leur apogée sous Lanfranc, pour devenir pratiquement ceux du simple métropolitain au temps de Chichele, est juridiquement passionnant !

L'on pourrait diversement apprécier certains détails de la thèse : l'autorité historique de quelques canonistes cités, la lucidité de l'ordonnance, le fini du style, l'usage, sans traduction, de documents originaux, etc. Mais tout cela peut s'expliquer ou se justifier.

L'ouvrage de l'abbé Bennett possède une valeur et un intérêt exceptionnels non seulement pour les catholiques d'Angleterre, mais pour tous les historiens de l'Église et les canonistes.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

José Maria Setién. — *Naturaleza juridica del estado de perfección en los Institutos Seculares.* Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1957. (*Analecta Gregoriana,* vol. LXXXVI, Series Facultatis Juris canonici, Sectio B, n° 5.) 23,5 cm., XX-207 p.

Du point de vue pratique, la partie la plus importante de cette thèse est sans doute l'étude du caractère « séculier » de l'institution canonique établie par la constitution *Provida Mater.*

Mais du point de vue de la science juridique, ce qui intéresse davantage, est l'étude que fait l'auteur du caractère public ou privé des instituts séculiers et du pouvoir qui les régit.

Là-dessus, M. Setién s'est assigné la difficile tâche d'appliquer à un objet inexploré des notions encore obscures. La distinction entre « public » et « privé » n'a pas toujours le même sens dans le domaine canonique. Tantôt, comme dans le droit public ou le droit privé, elle se réfère au plan constitutionnel ou individuel; tantôt, comme dans le vœu public ou le vœu privé, elle signifie l'ordre juridique ou l'ordre moral.

Avant d'entreprendre les recherches centrales de sa thèse, l'auteur expose l'évolution historique de l'état de perfection et des vœux de religion. Ce résumé préliminaire est intéressant, mais incomplet. Il nous semble, par exemple, qu'il aurait fallu citer le décret *Conditæ a Christo,* du 8 décembre 1900, qui reconnaît les congrégations à vœux simples comme une institution proprement juridique, quoique distincte de l'état régulier. Comme nous l'avons montré dans notre ouvrage sur *L'Accession des Congrégations à l'État religieux canonique* (p. 202-204), ce décret marque une date capitale dans l'histoire des états de perfection.

Dans la partie principale de son travail, M. Setién opte pour le caractère privé (individuel) plutôt que public (constitutionnel) des instituts séculiers. Il fait à ce sujet les distinctions opportunes; mais il serait bon de rappeler plus fortement, croyons-nous, que le droit public de l'Église en fixe la constitution non seulement divine, mais aussi ecclésiastique, de sorte que le Saint-Siège peut, s'il le juge bon, intégrer les instituts séculiers dans la structure constitutionnelle de l'Église. Le dernier mot appartient au législateur suprême.

En ce qui concerne le pouvoir des supérieurs, l'auteur apporte des explications documentées et nuancées. Ici encore, il nous paraît opportun d'insister davantage sur la double signification que le mot juridiction revêt dans le droit canonique. Il y est pris tout d'abord dans le sens générique de pouvoir social ou pouvoir de gouvernement; il se subdivise ensuite en trois : le pouvoir spécifique de juridiction dont traitent les cc. 196-210, le pouvoir dominatif, et le pouvoir domestique.

Ces trois pouvoirs particuliers s'imposent tous, en tant que juridictionnels, au nom de la justice légale et sont, en conséquence, d'ordre public (juridique). De plus, la vertu d'obéissance peut s'adjoindre dans le cas du pouvoir de juridiction; les vertus de religion et d'obéissance et le vœu d'obéissance, dans celui du pouvoir dominatif, qui est alors public si le vœu est public, et privé si le vœu est privé; la vertu de prudence, dans celui du pouvoir domestique. Le pouvoir propre aux supérieurs des instituts séculiers serait un pouvoir juridictionnel générique public (juridique) et un pouvoir dominatif privé (moral), étant donné que le vœu d'obéissance y est privé, même s'il peut comporter, comme tout acte social, des conséquences juridiques.

L'auteur manifeste un sens canonique profond. Son travail est remarquable. Mais, comme il le dit lui-même, il ne faut pas chercher dans cette thèse une solution définitive, qui ne saurait venir que de l'autorité suprême. Il reste que M. Setién fournit un apport très important à l'élaboration d'une doctrine complète sur la nature des instituts séculiers.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

JEAN DAUJAT. — *Physique moderne et Philosophie traditionnelle.* Paris, Desclée et Cie, 1958. 18 cm., 136 p.

Dans ce numéro 272 de la collection « Le Monde et la Foi », M. Daujat, dont l'œuvre considérable prouve qu'il est possible d'être à la fois savant et croyant, rappelle que la philosophie thomiste et la physique moderne ne doivent plus continuer de s'ignorer ou de s'opposer mais ont tout avantage à se connaître et à collaborer. Dans une première partie, l'auteur étudie la nature, la valeur et les limites de la physique moderne; puis, il envisage quelques résultats de la science physique qui peuvent avoir des répercussions en philosophie et ce que celle-ci peut en tirer pour son développement. Dans cette seconde partie, il est question de l'hylémorphisme, de l'espace, de l'évolution, du déterminisme et de l'objectivité de notre connaissance.

Ainsi que le soutient l'auteur, le principe de finalité dans un monde mobile ne veut pas dire qu'un être a une tendance à devenir n'importe quoi mais à perfectionner sa nature. « L'affirmation qu'il y a des natures des choses et des différences de nature entre les choses nous oblige à admettre des discontinuités dans l'évolution de l'univers : on pourrait envisager une évolution continue dans un monde amorphe ou dans un chaos, mais on ne le peut pas quand on sait que la réalité a une structure. » En plus de ces discontinuités formelles dans la nature des choses que la science moderne reconnaît, il y a aussi des discontinuités qui ne sont connues que par la foi, parce que révélées; telles, celle qui existe entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel et, en particulier, celle qui a été réalisée dans l'histoire humaine par l'intervention divine avec l'Incarnation. « Présenter Jésus-Christ comme un produit ou un aboutissement de l'évolution de l'univers constitue une grave hérésie. » Cet avertissement, qui n'est pas du tout inutile, devrait tempérer les enthousiasmes de ceux qui cèdent trop facilement à un engouement enfantin pour certaines nouveautés qui n'ont pas encore fait leurs preuves. Sans nier les richesses d'une

réalité multiple et changeante comme l'univers et l'effervescence des faits, des particularités et des données existentielles, l'auteur reconnaît tout de même la structure du réel et l'organisation des essences; sans quoi, il n'y a ni intelligibilité, ni science, ni philosophie.

Ce petit volume, fruit d'une réflexion profonde et d'une grande érudition, sera lu avec profit et par les savants et par les philosophes, car il leur indiquera quels sont leurs points de rencontre et comment ils peuvent s'entendre.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PIERRE GARIN. — *Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin.* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 5e section, Philosophie médiévale.) Paris, Beauchesne, 1958. 95 p.

L'auteur se propose d'examiner la solution donnée par saint Thomas à un dilemme qui a inquiété les penseurs de tous les temps : s'écoule-t-il quelque chose du moteur dans le mobile ? ou le moteur et le mobile garderaient-ils une autonomie sans fissure ? Se limitant à l'étude des œuvres du maître dont il entend respecter la chronologie sans se perdre au premier moment dans le détail des dates et des progrès, l'auteur cherche surtout à voir clair dans la teneur de la doctrine apportée. Après avoir, dans une première partie, exposé en raccourci la solution de saint Thomas, l'auteur étudie, dans les deux autres, les différentes causes, en particulier la cause efficiente, puis l'exercice de la causalité dans les divers changements naturels.

L'auteur s'efforce surtout de souligner comment la doctrine de saint Thomas propose un correctif de notre tendance à nous représenter le rapport de causalité comme une sortie de l'agent, une migration d'entité du sujet au patient, une émission. C'est une autre représentation, plus fidèle à la réalité, qu'elle suggère : une « accession » du patient à l'éminence de l'agent, une montée du patient par adaptation. Mais on peut demander à M. Garin si la valeur de la pensée de saint Thomas, sur la causalité, consiste à pouvoir corriger une image par une autre image. Elle nous semble avant tout résider dans un effort de purification de ce que l'imagination peut se représenter d'une telle réalité.

L'étudiant trouvera dans ce petit volume un bon résumé de l'enseignement de saint Thomas sur un difficile problème; mais à certaines pages (p. 16, 27, 58) l'emploi d'un langage imagé déconcertera peut-être le lecteur désireux de comprendre.

Benoît GARCEAU, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1959

Section spéciale

Articles de fond

PAGES

CROTEAU (J.), o.m.i. — *L'être dans le lit de Procuste* 181*-201*
— *Ou bien... ou bien... Pensée subjective et pensée objective* 100*-112*
DROUIN (Fr. F.-M.), O.P. — *Conjugal Love. A Way of Sanctity* 153*-162*
GARCEAU (B.), o.m.i. — *L'amour de la sagesse dans la culture* 143*-152*
GUINDON (R.), o.m.i. — *La théologie de saint Thomas d'Aquin dans le rayonnement du « Prologue » de saint Jean* 5*-23*; 121*-142*
LESAGE (G.), o.m.i. — *Sources textuaires des canons relatifs à la confirmation* 24*-48*
— *Sources textuaires des canons relatifs à l'extrême-onction* 65*-87*
RUCH (E.), o.m.i. — *Les relations entre la raison et la foi dans la pensée de Maurice Blondel* 202*-241*
WOJCIECHOWSKI (J. A.). — *La relation sujet-objet et la physique quantique* 88*-99*

Partie documentaire

Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa en 1959 ..... 163*-166*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

BAGOT (Jean-Pierre). — *Connaissance et Amour* 56*
BAUDRY (Léon). — *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* 180*
BÉGIN (Raymond-F.). — *Natural Law and Positive Law* 171*
BENNETT (Autin P.). — *The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury. An Historico-juridical Study* 242*-243*
BOESE (Helmut). — *Die mittelalterliche übersetzung der « etoicheiôsis phusikè » des Proclus. — Procli Diadochi Lycii Elementatio Physica (Textausgabe)* 179*-180*
BOUYER (Louis). — *Humain ou Chrétien ?* 115*-117*

PAGES

CAFFARENA (José Gomez). — *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante* 64*
CARUSO (I. A.). — *Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie* 56*-57*
CHARLESWORTH (M. J.). — *Philosophy and Linguistic Analysis* 169*-170*
DAUJAT (Jean). — *Physique moderne et Philosophie traditionnelle* 245*
DE DIEGO DIEZ (T.), s.j. — *Theologia naturalis* 58*-60*
Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, [publié] sous la direction de Charles Baumgartner, s.j. Fascicules XXII-XXIII, *Direction spirituelle - Dorothée de Montau.* — Fascicule XXIV, *Dorothée de Montau - Duvergier de Hauranne.* — Fascicule XXV, *Eadmer-Église* 60*-61*
DONDEYNE (A.). — *Contemporary European Thought and Christian Faith.* 114*-115*
DÜRING (Ingemar). — *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* 179*
Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946-1956 ..... 167*
FRANKL (V. E.). — *Das Menschenbild der Seelenheilkunde* 117*
GARIN (Pierre). — *Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin. Bibliothèque des Archives de Philosophie,* cinquième section : *Philosophie médiévale* 245*
GEBSATTEL-SCHULTZ (Frankl-Von). — *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie* 171*-175*
HALEY (Joseph E.), c.s.c. — *Proceedings of the 1957 Sisters' Institute of Spirituality* 61*-62*
HAMMAN (A.), o.f.m. — *La Prière.* Vol. I. *Le Nouveau Testament* 167*-168*
HARDING (E.). — *Das Geheimnis der Seele* 57*-58*
HENGSTENBERG (H. E.). — *Philosophische Anthropologie* 120*
HENLE (R. J.), s.j. — *Saint Thomas and Platonism. A study of Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas* 53*-54*
HOERMANN (K.). — *Handbuch der Christlichen Moral* 113*-114*
JOLIVET (Régis). — *Aux sources de l'existentialisme chrétien : Kierkegaard* 179*
KREYCHE (Robert J.). — *First Philosophy. An Introductory Text in Metaphysics* 169*
LANG (A.). — *Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religions-philosophie* 52*-53*
L'Année canonique. T. V, 1957 ..... 242*
LOPEZ (Raymundus), o.f.m. — *De Probatione obitus alterius conjugis in ordine ad novum matrimonium ineundum* 62*
LOTZ (J. B.), s.j. — *Von der Einsamkeit des Menschen* 51*
LUECKERT (H. R.). — *Konfliktpsychologie* 175*-176*
MARGENAU (Henry). — *Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation.* 114*
Meditation in Religion und Psychotherapie 176*
NIESSEN (B.). — *Menschentypen* 176*-177*
NINK (Caspar). — *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins-und Gegenstandskonstitution* 55*-56*
ORAISON (Marc), François COUFREAU, p.s.s., Henry NIEL, s.j., J. DE BACIOCCHI, s.m., Gustav SIEWERTH. — *Le Péché* 168*-169*
RASOLO (Louis), s.j. — *Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence ?* 62*-63*

PAGES

RITZ (Maria). — *Le Problème de l'Être dans l'Ontologie de Maurice Blondel* 177*-178*
ROTSCH (Otto). — *Die Unvollkommene Ehe* 50*-51*
RUCH (Ernest A.), O.M.I. — *Space and Time* 170*
Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie 118*-119*
SCHURR (V.), c.ss.r. — *Seelsorge in einer neuen Welt* 52*
SETIÉN (José Maria). — *Naturaleza juridica del estado de perfección en los Institutos Seculares* 243*
SOTILLO (Laurentius R.), s.j. — *Compendium juris publici ecclesiastici.* 3ª editio adaucta a P. Eduardo F. Regatillo, s.j. 113*
Structures et Liberté 49*-50*
Studien aus dem Jung-Institut. VII. *Das Gewissen* 119*
VERNEAUX (Roger). — *Histoire de la Philosophie moderne. Cours de Philosophie thomiste* 178*
VOGEL (G. L.). — *Tiefenpsychologie und Nächstenliebe* 117*-118*
WELTE (Bernard). — *La Foi philosophique chez Karl Jaspers et saint Thomas d'Aquin* 54*-55*
WOLFF (K.). — *Psychologie und Sittlichkeit* 118*
ZUCCHI (Hernan). — *Estudios de filosofia antigua y moderna* 63*-64*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 29 — N° 1 Janvier - Mars 1959

Revue de l'Université d'Ottawa

SOMMAIRE

PAGES

LA DIRECTION.
Jean XXIII — 5

BENOÎT GARCEAU, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie.
Pie XII, éducateur de la pensée scientifique contemporaine — 7

Abbé G.-R. PILOTTE.
Pie XII le Grand — 15

HENRY G. FAIRBANKS, St. Michael's College, Winooski, Vt.
Citizen Hawthorne and the Perennial Problems of American Society — 26

PIERRE AZARD, professeur à la Faculté de Droit.
Introduction à l'étude de la possession — 39

M.-M. PHILIPPON, o.p., professeur au « Studium generale » des Dominicains.
Introduction à l'étude des dons du Saint-Esprit — 51

FERNAND JETTÉ, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie.
L'expérience apostolique du baron de Renty — 68

G. P. GIANELLI, St. Michael's College, Winooski, Vt.
A Patron Saint for Economists : G. Toniolo — 77

MARCEL DE GRANDPRÉ, c.s.v., professeur à l'Université de Sherbrooke.
L'expérimentation en pédagogie — 84

GASTON CARRIÈRE, o.m.i., du Séminaire universitaire.
Essai de toponymie oblate canadienne (suite) — 93

Chronique, p. 109. — *Bibliographie*, p. 117.

SECTION SPÉCIALE

ROGER GUINDON, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie.
La théologie de saint Thomas dans le rayonnement du « Prologue » de saint Jean — 5*

GERMAIN LESAGE, o.m.i., professeur à la Faculté de Droit canonique.
Sources textuaires des canons relatifs à la confirmation — 24*

Bibliographie, p. 49*.

OTTAWA

Revue de l'Université d'Ottawa

publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.

BUREAU DE DIRECTION :

Directeur : GASTON CARRIÈRE, o.m.i.

Secrétaire : LÉOPOLD LANCTÔT, o.m.i.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue*, mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue*, figureront dans la *Bibliographie*. Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

Prix de l'abonnement :

Édition partielle $3,25

Édition complète (incluant la *Section spéciale*) $4,00

Prix du numéro de l'année courante $1,25

Années passées :

1931-1935 : les quatre numéros de chaque année $5,00

chaque numéro $1,50

1936-1956 : les quatre numéros de chaque année $4,00

chaque numéro $1,25

excepté le n° 4 de l'année 1950 ..... $1,50

Tables générales :

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages $1,00

Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages $1,25

Revue ...
v.29
1959
CBPac

v.29
1959
52180

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00336 2740